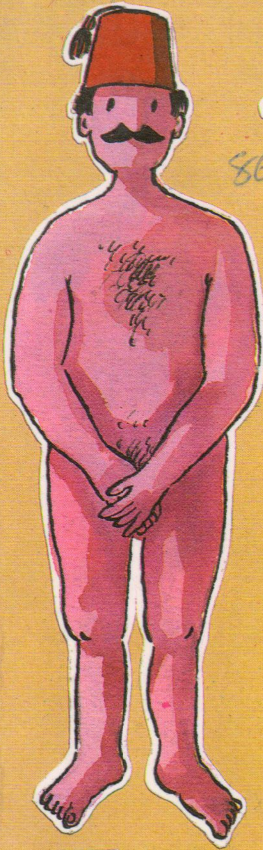
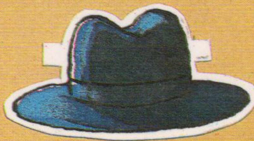
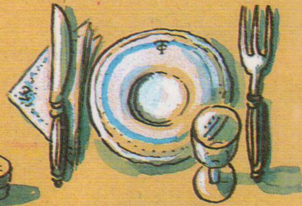
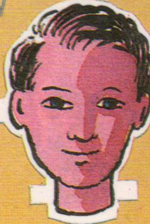






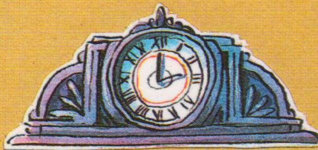





Cengiz Aktar

TÜRKİYE'NİN BATILI LAŞTIRIL MASI








Abcdetc, etc...

CENGİZ AKTAR

Cengiz Aktar, Galatasaray Lisesi'ni bitirdikten sonra Paris'te iktisat, felsefe ve siyaset bilimi eğitimi görmüştür. Doktorasını Sorbonne Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde, iktisadi epistemoloji dalında 1982 yılında savunmuş, sonraları aynı fakültede değişik araştırma projelerinde görev almıştır.

Bugün uluslararası göç konusunda uzman, hükümetlerarası bir kuruluşun genel müdür yardımcısı görevinde olup, bu konuda hükümetlere danışmanlık yapmaktadır.

Elinizdeki kitap yazarın birkaç yıl önce Paris'te yayımlanan "L'occidentalisation de la Turquie" adlı eserinin Türkçeleştirilmiş versiyonudur.

Kitap ayrıca Aktar'ın iktisadi epistemoloji ve iktisadi antropoloji dallarında Türkiye'nin yakın tarihi ve Batı tahayyülünün evrenselleşmesi konularında kaleme aldığı birçok makalenin üçünü içeriyor. Yazarın Fransa'da *Mauss, Esprit, Homme et Société,* Türkiye'de *Toplum ve Bilim, Tarih ve Toplum,* dergilerinde ayrıca Romanya ve Yunanistan'da yayımlanmış araştırmaları bulunmaktadır.

Ayrıntı: 71
İnceleme dizisi: 38

Türkiye'nin Batılılaştırılması
Cengiz Aktar

Fransızcadan çeviren
Temel Keşoğlu

Yayıma hazırlayan
Ayşen Gür

Kitabın özgün adı
L'occidentalisation de la Turquie
Essai Critique

Editions L'Harmattan/1985
basımından çevrilmiştir.

Özgün metin, Türkçe basım için
yazar tarafından tümüyle gözden geçirilmiştir.

Kapak
Selçuk Demirel

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi 518 54 36

Birinci basım
Nisan 1993

ISBN 975-539-037-5

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: 518 76 19 Fax: 516 45 77

Cengiz Aktar

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI



İ N C E L E M E   D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM
Ivan Illich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
Günümüzde Kadın Cinselliği
Rosalind Coward/3. basım

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

İKİ FARKLI SİYASET
Levent Köker

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUN!
İnsan Hakları ve Marksizm
Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!
Catherine Baker

SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU
Jean Baudrillard

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM
Paul Feyerabend

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
Siyasal Antropoloji Araştırmaları
Pierre Clastres

CEHENNEME ÖVGÜ
Gündelik Hayatta Totalitarizm
Gündüz Vassaf/2. basım

AĞIR ÇEKİM
Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler
Lynne Segal

CİNSEL ŞİDDET
Yaşayanların/Yaşatanların Anlatımlarıyla
Alberto Godenzi

ALTERNATİF TEKNOLOJİ
Teknik Değişmenin Politik Boyutları
David Dickson

ATEŞ VE GÜNEŞ
Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?
Iris Murdoch

OTORİTE
Richard Sennett

TOTALİTARİZM
Simon Tormey

İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN
Fetna Ayt Sabbah

MEDYA VE DEMOKRASİ
John Keane

ÇOCUK HAKLARI
Der: Bob Franklin

ÇÖKÜŞTEN SONRA
Sosyalizmin Geleceği
Der: Robin Blackburn

DÜNYANIN BATILILAŞMASI
Gezegenimizin Birörnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme
Serge Latouche

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI
Cengiz Aktar

SINIRLARI YIKMAK
Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru
Mary Mellor

Hazırlanan Kitaplar

GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR
Guy Debord

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM
John Keane

SİVİL TOPLUM VE DEVLET
Der: John Keane

AVRUPAMERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi
Samir Amin

DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

TÜKETİM TOPLUMU
Jean Baudrillard

ÜRETİMİN AYNASI
Jean Baudrillard

AMERİKA
Jean Baudrillard

MODERNLİĞİN SONUÇLARI
Anthony Giddens

REKLAMCILAR ENTERNASYONALİ
Armand Mattelart

Rahmetli Şükriye Çekiç'e

Bu kitabın ortaya çıkmasında şu veya bu şekilde emeği geçen, öne sürülen düşüncelerin olgunlaşmasında katkısı olan Alain Caillé, Nilüfer Göle, Ahmet İnsel, Ömer Laçiner ve Hülya Tufan'a burada, sevgi ve dostlukla teşekkür etmek istiyorum.

"Halkların köleleşmeleri hükümetlerin zorbalığından kaynaklanır: Bunlar halklarına, düşmanlarına karşı kullandıkları kuvvetin aynısını kullanmışlardır."

Saint-Just

İÇİNDEKİLER

İkinci Bölüm
"TÜRK UYGARLIĞININ" MANTIKSAL SINIRLARI VE SONUÇLARI ÜSTÜNE DÜŞÜNCELER

EKLER

ÖNSÖZ

1980 yılında, bu kitabın Fransızca aslı kaleme alındığı sıralarda Cumhuriyet tarihinin üçüncü askeri müdahalesi, rayından çıkan Türk toplumunu tekrar rayına oturtmak üzere gerçekleştirilmişti. Gene o zamanlar, gerek kalkındırma mühendisleri ve neo-liberal çözümlemeleri gerek alt-üst yapıcı devrimciler ve neo-Marksist çözümlemeleri 12 Eylül'ü hemencecik açıklayıp anlattığından ve de biz daha hâlâ anlamamış olduğumuzdan Wittgenstein-Viyana Ekolü irdelemelerinin çekiminden kendimizi bir müddet için uzaklaştırıp her Türk'ün çok iyi bildiği yakın tarihimizi bir kez daha okumakta yarar olduğuna kanaat getirmiştik.

Bu merak işi kolaylaştırmadığı gibi güçleştirdi. Halbuki Marksistler ve liberaller her şeyi, açık ve seçik, herkesin an-

layacağı bir biçimde anlatmışlardı. Kimisi totaliter rejimlerin veya askeri diktatörlüklerin ne kadar üzücü olurlarsa olsunlar ehveni şer, ekonomik büyümeyi kamçılamak için ödenmesi gereken bir bedel olduklarını söylüyor, kimisi yerli sermaye, uluslararası kapitalizm, haberalma teşkilatları hülâsası bir komplo ile karşı karşıya bulunduğumuzu telkin ediyordu.

Tarihi tekrardan okumak ister istemez onu kendine yontmak anlamına geliyor. Ama unutmamak gerekir ki insanlığın evrimini çizgisel ve özünde müspet bir süreç olarak algılayan, tarihi değişimlerin yegâne ivmesini teknik ve ekonomik düzende arayan, öte yandan bu düzenin siyasi ya da simgesel her türlü neden ve zorlamadan bağımsız olarak işlediğine inanan liberal ve Marksist çözümlemeler hâkim ve yaygın oldukları ölçüde bir sürü gerçekliği kavramada yetersizdirler. En basit örnekleriyle 1960 darbesiyle 1980 darbesi arasındaki ilişkiyi veya Almanya'da işçilik yapan sapına kadar milli Türk'ün o yabancı çevrede nasıl eriyip gittiğini, ısrarla kimlik arayışına düşerse de nasıl Türklük yerine Müslümanlığı benimseyiverdiğini anlamakta ne denli yetersiz, hatta dilsiz kaldıklarını dikkate alırsak, yakın tarihi bir kez değil her gün okumakta yarar var deriz. Kaldı ki adını ettiğimiz çözümlemeler körlemesine ekonomizm çıkışlı olduklarından, ekonomi dışı her ilişkiyi ya üstyapı mertebesine oturtup "belirlemeye" çabalar ya da folklor veya kalıntı diye adlandırıp onlarla ancak alay ederler. Bunu yaparken bu ilişkilere herhangi bir tarihsel ve ekonomi dışı anlam atfedilmesini teorik olarak engellerler. Ve buna bağlı olarak Türk toplumu gibi ekonomiye daha yeni yeni ısınan bir toplumun ilişkilerinin yüzde doksanını es geçerler.

Son on yılın Türkiyesi'nde köprülerin altından çok sular aktı. İster ilerici olsun ister tutucu, resmi ve meşru söylemlerin yetersizlikleri özellikle son on yıl içerisinde Türkiye'nin sorunları üzerine düşünenleri yakın tarihimizi başka bakış açılarıyla tekrardan okumaya davet etti, heveslendirdi. Toplumbilimsel, siyasi ve antropolojik çözümlemeler uzmanlık konuları arası (interdisciplinaire) bir bağlamda, gözden düşmüş yakın tarihçilerimizin irdelemelerini yeniden ele alarak eski defterleri ye-

niden açtılar. Türkiye'nin sorunlarına tutulan bu yeni ışık artık, 60 ve 70'lerde bu işin öncülüğünü yapmış bir avuç araştırmacı ve düşünürü bir bakıma yalnızlıktan kurtardı. Kemal Tahir, Şerif Mardin, Cemil Meriç, Halil İnalcık tabuların üzerine gitmekte, sorulara cevap aramakta artık eskisi kadar marjinal değiller.

Bu bağlamda da elinizdeki kitabın artık yerleşmiş bazı çözümlemeleri tekrarlıyor olması muhtemel. Böylesine sağlıklı bir gelişmeden de ancak memnunluk duyulabilir.

Ne Fransızca'da ne İngilizce'de tek sözcükle Batılılaştırılmayı anlatabilmek zor. Söz konusu edilgenliğin baskın Batı dillerinde tek sözcükle söylenememesi, "Batı'ya maruz kalmış" bir ülkenin dilinde mevcut olması ise doğal. Batılılaştırılma zorlama bir kavram. Batılı olmayanı Batılı yapmak bir zorlama. Batılıdan başka Batılı olan yok, oldurulanlar var. Bu edilgenlik, öte yandan bir çeşit yenilgi. Hele Osmanlı gibi Batı'nın onulmaz çekimine rağmen onun tahayyülünü aşağılamış bir imparatorluk söz konusu olunca, yenilgi varoluşsal bir hezimet boyutlarına ulaşıyor. Resmi söylem ve yaygın ideolojiler ise bunun edilgenlik değil, sadece evrensel işleyişin bir tezahürü olduğunu söylemekte. Yani tarihin orada burada tekerrürü. Avrupa'nın birkaç yüzyıl önce gerçekleştirdiğini, geriden gelenler haliyle daha sonra gerçekleştirmiş olacaklardır. Biraz rötar, hepsi bu kadar. Bu Darwinci çizgisellik tüm insanlığın, Avrupa'nın modernleşmeden önce bulunduğu yerden geçmiş olduğunu kuramsal olarak varsaymak zorunda olduğu ölçüde tarihten çok bir efsane konumunda.

Bu kuramsal tıkanıklık Batılılaşmadan ziyade Batılılaştırılma kavramına davet çıkartıyor. Çünkü "biz niye daha hâlâ adam olamıyoruz" sorusunun cevabı "dur işte, yavaş yavaş, sabret" değil. Öyle olsaydı, yani, Batılaşma evrensel ve ontolojik bir konumda olsaydı, modern iletişim ve teknikle azgelişmişlikten gelişmişliğe götüren evreleri, çağları atlayı atlayıverip gerçek bir demokrasiye kavuşuverirdik. Kısacası Batılılaşmaya özenen her toplumun bir de kendi birikimi, tarihi var. Batılaşma macerasının başarıya ulaşması ise bu birikimle, hele Osmanlı İmparatorluğu gibi mükemmeliyete erişmiş bir yapının birikimiyle doğrudan orantılı. Ve bu birikim çizgisel bir evrimi değil, ancak tepeden in-

meci ve yaptırımcı bir değişimi olanaklı kılıyor. Öte yandan, Batılılaştırılma, yenilgi de olsa, özünde mutlak kötü değil; eğer getirdikleri Batılılaştırılan topluma çoğulcu demokrasinin nimetlerinden hakkıyla yararlanıp serpilme olanakları tanıyorsa.

III. Selim, II. Mahmut düzenlemelerinden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen yüzyılı aşkın süre içerisinde gerçekleştirilen değişimler Batılılaşmanın varabildiği yer konusunda aydınlatıcı olduğu kadar düşündürücü. İlk dönemde, Batı'dan çekilen kopyalar artık işlemez hale gelmiş bir mekaniğin tekrardan işletilmesi amacını taşımaktalar. Reformlar amaç değil, araç. Bu anlamda hem aydınlıkçı despotların hem Genç Osmanlılar'ın girişimlerinde ve etkinliklerinde ilk reformlar öncesi ve sonrasıyla *devletin bekâsı* açısından gözle görülür bir süreklilik, en azından o sürekliliğin niyeti var. Birbirini izleyen reformlar silsilesi giderek ve özleri itibarıyla çığırlarından çıksalar da, başka bir anlatımla imparatorluk kurtarma işlevlerinden saparak Jön Türkler'de olduğu gibi taviz vermez muhalif üretmeye başlasalar da, devletin bekâsı bu reformların ana ilkesi olarak yaşamakta.

Sicilyalı prens Lampedusa'nın "hiçbir şeyi değiştirmemek için her şeyi değiştirmek gerekiyor" sözü Osmanlı reformlar zincirinin milliyetçi ve cumhuriyetçi kopuşa kadar olan devresini ve bir bakıma bu kopuştan sonrasını da dile getiriyor. Lampedusa'nın deyişindeki süreklilik Osmanlı için, bozulmuş düzenin düzeltilmesi ve devletin bekâsı anlamına geliyor. Bu statik yaklaşımın cumhuriyet dönemi uzantıları ise bizi yakından ilgilendiriyor. Denilebilir ki, Cumhuriyet Devleti, reformları ve devrimleriyle yoktan var etmeye çalıştığı kurumları ve kavramları (ulus, ulusal ekonomi, demokrasi) adeta kendi salt bekâsı doğrultusunda biçimlendirmeye yeltenmiştir.

Geçen yüzyıl sonu radikal Jön Türk muhalefetinde olsun, cumhuriyetçi söylemde olsun, devletin bekâsının tehlikeye düşmesi ve düzenin bozulmasının nedenleri, bu konuda koyulan teşhisler, Osmanlı İmparatorluğu'nu ve onun Müslüman unsurunu belirleyen iki evrenselliğe işaret ediyor: İslâmlık ve imparatorluk. Her ikisi de çöküşe neden olan ve artık ayakta kalabilmek için aşılması zorunlu tahayyüller olarak algılanmakta. İmparatorluk fetihçi, do-

layısıyla israfkâr, kozmopolit dolayısıyla merkezkaç güçlerin cirit attığı bir kurum; din ise uyuşturucu, uygarlığın yani Batı uygarlığının nimetlerinden yararlanmaya engel, o da kozmopolit, çünkü ümmetçi.

Osmanlı-Türk seçkinlerinin saptamalarında din ve imparatorluk kötülüklerin anası oldukları, yani düzensizlik kaynağı oldukları ölçüde ikame edilmeleri zorunlu yapılardır. Bu iki yerleşik evrenselliği aşmanın çaresi ise Batılılaştırma. Çünkü Batılı kurumlar düzen sağlamadaki başarılarını her şeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu ve benzeri patrimonyal yapıların çökmesine hem dolaylı hem dolaysız yollarla neden olarak kanıtlamış durumdadırlar. Ama en önemlisi, bu kurumlar geleneklerden değil, "hukuk"dan; cemaatlerden değil, "cemiyet"ten; toplum ötesi bir güvenceden değil, toplumun kendisinden kaynaklanan bir güvenceden meşruiyetlerini alırlar ve bu anlamda da Cumhuriyetçilerin düzen arayışlarına cevap veren dehşetengiz etkinlikte denetim mekanizmaları konumundadırlar. Toplumlaşma süreçlerinde gözlenen "farklılıkların eşitlenmesi" süreci her türlü yerel, soysal, dinsel, geleneksel, yöresel, biçimsel farklılık ve toplumsallıkları milli ve iktisadi potalarda eritmeye yöneliktir. Öte yandan adını ettiğimiz sürecin yaptırım gücü, hangi farklılıkları ne derece gayrimeşrulaştırdığı, köktenciliğinin derecesi, mimarlarının siyasi birikimleri ve toplumdan ne anladıkları ise modern toplumların demokratik ufuklarını belirler.

Buradan Türk çağdaşlığına bakıldığında ortaya çıkan görüntü birbirine paralel iki normalizasyon pratiğinin biçimlendirdiği bir toplum görüntüsüdür. Bunlardan birincisi geriye dönük ve geleneksel farklılık ve toplumsallıkların gayrimeşru ilan edilmeleridir. Ötekiyse ileriye dönüktür: Geriye dönük normalizasyon pratiği sonucu azledilen toplumsallıkların yerine uyumlu bir ulusun ve umumun faydasınca belirlenmiş güdümlü ulusal bir yardım ekonomisinin ikame edilmesidir. Çağdaşlaşma böylece, geleneksel toplumsal pratiklerin merkezkaç düzensizlikleri, başkaldırma eğilimleri gayrimeşru kılınıp, yerlerine İslâm diniyle Batı uygarlığı gibi birbirine zıt iki mükemmel evrensellik arasında bocalayan, düşüncede var olan, ama konuşulan dil dışında içi kof,

ille de uyumlu bir uygar millet ve onun doğal uzantısı milli yardım ekonomisinin yaratılmasıdır.

Cumhuriyetçilerin düzen saplantısı ve giderek Türk demokrasi pratiğine biçtikleri dar kılıf, uyum, birlik, beraberlik, umumun faydası, milli çıkarlar gibi statik ideallerin dışında toplumun herhangi bir geleneksel veya çağdaş dinamik çerçevesinde serpilmesine olanak tanımamak gibi bir tehlikeyi beraberinde getirmiştir. Böylesine biçimlendirilmiş, bir yandan onu gerçek bir demokratik işleyişe ulaştıracak *çelişki* mekanizmasından yoksun, öte yandan ona demokratik çağların yalnızlıklarıyla baş edebilme gücünü verebilecek geleneksel toplumsallıklardan yasaklı bir toplumun önündeki seçenekler, fertlerinin kiminin yabancılaştığı, kiminin yobazlaştığı, kiminin silahlandığı, kiminin de sürekli bir şeyleri yasakladığı düşünülecek olursa, şizofreniyle kolektif paranoya arası seçeneklerdir.

Eğer modernliğin ve demokratik çağa ulaşmanın bedeli geleneksel toplumsallıklar ve cemaat değerlerinin gayrimeşruiyeti, inançların da dünyevileşmesiyse, böylesine kökten bir değişimin karşılığında o modernliğin nimetlerinden en önemlisi olan demokratik pratiğin gözle görülür bir biçimde temellendirilmiş olması gerekir. Kaldı ki, bu süreç ille de geleneksel toplumsallıkların yerle bir edilmesini de gerektirmez. Başka bir anlatımla laiklik ille de dinsizlikle eşanlamlı değildir ya da dinin artık devlet işine karışmaması devletin dinin işine karışması demek değildir.

Cumhuriyetçiler Osmanlı devlet düzeninin bozulması konusundaki teşhislerinde devlet içinde yuvalanmış Sünni İslâmı parmakla gösterirler ve onu bulunduğu yerden azlederken toplumun özgün, çoğu zaman heterodoks dinsel/yerel kurumlarına da el atarlar. Bu kurumlar (tarikatlar, mezhepler vs..) oysa ki hiçbir zaman resmi sünni İslâmla bağdaşamamış kurumlardır. Bu temizlik hareketleri toplumu, tamamıyla "devlet"in vesâyeti altına girmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakır. Aynı şekilde, benzeri teşhisler sonucu, imparatorluğun kozmopolitizminin neden olduğu merkezkaçlıkların karşısına çıkarılan uyumlu ulus kavramı, yöresel ve etnik farklılıkları dümdüz etmeye yeltendiğinden, aynı ve-

sayet burada da geçerlidir. Gene aynı şekilde umumun faydasını öne çıkaran milli yardım ekonomisi çelişki ve risk kavramlarını uyum ve düzen saplantıları sonucu reddedip hem işçiyi hem girişimciyi koruması altına aldığından bu sefer salt ileriye dönük ekonomi pratiğini ipotek altına alır.

Az önce sözünü ettiğimiz şizofreni ve paranoya, bu bağlamda, farklı kişilerin ve onların farklı davranış biçimlerinin, oyunun böylelikle tayin edilmiş kurallarına karşı çıkış yolu olarak göze göz, dişe diş siyasi tavırlar üretme sürecinden başka bir şey değildir. Başka bir anlatımla Kürt, Kürt yurttaş olamadığı ölçüde Kürt milliyetçiliğine yani Türk milliyetçiliğine eşdeğer bir evrenselliğe soyunur. Müslüman, Müslüman yurttaş olamadığı ölçüde Müslümanlığı, yasal egemenlik ortamında, evrensel bir izah tarzı olarak sunmaya yeltenir. Halbuki ne Kürt ne Türk ne de Müslüman, modern öncesi topluluklarda evrenselliğe, yani kendilerinden olmayanı normalize etmeye oynamamıştır. Bu anlamda Pakistan ve Sudan'da bugün uygulanan şeriatla modern öncesi topluluklardaki şeriat uygulamaları arasında dağlarca fark vardır.

KİT'ler, Kürtler ve Müslümanlar. İşte bugünkü mönü ve önden birkaç soğuk meze.

Cenevre/İstanbul
Mart 1993

Birinci Bölüm

REFORMLARIN KISA TARİHİ

I. İLK REFORMLAR

Daha XIX. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun temel kurumları iki padişahın, III. Selim ve II. Mahmut'un reformcu istemlerine maruz kalır. Benzeri görülmemiş bir reformlar dalgası "Tanzimat" (tanzim etme, düzene koyma)[1] boyunca devam eder. Reformlar, "hükümdarın hizmetkârları" tarafından uygulanır. Bu reformların varlık nedeni, her şeyden önce ve açık bir biçimde, dışarıdan ve içeriden Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğüne yönelen meydan okumaya karşı bir cevap arayışıdır. Bu reform olaylarını herhangi bir ekonomik determinizmden yola çıkarak açıklamaya çalışmayanlar içinde yer

1. Yabancı bir gözlemcinin, nispeten ayrıntılı açıklaması için bk. E. Engelhardt. **La Turquie et le Tanzimat.**

alan birkaç yabancı tarihçi[2], XVII. yüzyıl sonundan itibaren, baş düşmanı Hıristiyanlık lehine askeri üstünlüğünü yitirmeye başlayan yayılmacı bir imparatorluğun kendi varlık nedeninin kaybolması gibi, baştan başa negatif bir nedenselliği önemle vurgularlar[3]. Bu, olumsuz bir nedenselliktir, çünkü askeri bakımdan artık saldırmacı olmayan, savunmaya geçen yeni konumun yol açtığı bu reformlar, tehdit edilen imparatorluğun bütünlüğüne duyulan şiddetli bağlılık ve bunun sonucu olarak patrimonyal yapısını kurtarma çabası, artık üstün durumda olan Batı karşısında kendi kimliğini koruma isteminin birer işaretleridirler.[4] Osmanlı İmparatorluğu ile özdeşleşmiş Doğu'nun Batılılar için "Doğu Sorunu" haline geldiği dönemde, Osmanlılar kendi bütünlükleri, değerleri açısından potansiyel bir tehdit olan Batı üzerinde ve onların düşünme tarzları üzerinde düşünmeye başlarlar. Çünkü fetihlere dayanan imparatorluklarının kapalı yapısının dayanıksızlığı artık ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim, fatih ve muzaffer makine işlemeyince, gerek yönetimsel gerek askeri örgütlenme, gerekse vergilendirme ya da arazi yapısı düzeyinde olsun, Osmanlı İmparatorluğu'nun fetihçi varlığının düzenlediği tüm patrimonyal sistem geçersiz hale gelir. Ama Japon adalarını ablukaya almış "Komodor Perry'nin topları"nın tersine, "dış tarihsel zorunluluklar" olarak imparatorluğun arka arkaya uğradığı askeri başarısızlıklar, devletin kapalı yapısını sadece askeri geleneği düzeyinde sarsmıştır. Böylece, askeri aygıtın devamlı olarak yeniden yapılandırılması çabaları[5] reformlar evresinin belirgin özelliği olmuştur. Yalnız, patrimonyal iktidarın savunmacı tu-

2. Özellikle: B. Lewis **The Emergence of Modern Turkey;** ve R. Ward ve D. Rustow'un başkanlığındaki **Political Modernization in Japan and Turkey**'nin yazarları.

3. Rustow kendisince, kavşak noktası olarak 1768 ve 1799 arasını yani Osmanlıların Romanovlar ve Habsbourglar karşısında yenilgilere uğradığı dönemi alır. "The modernization of Turkey in historical and comparative perspective" **Social Change and Politice in Turkey,** s. 95.

4. Weber'in patrimonyal ve sultanlık egemenlikleri kavramlarını kullanacağız: Özellikle geleneğe uygun, ama salt kişisel bir hak olarak kullanılan her türlü egemenlik, patrimonyal egemenliktir. İdare ediliş biçimine göre, geleneğe bağlı kalmadan keyfilik içinde hareket eden patrimonyal egemenlik ise sultanlık egemenliğidir. Ayrımı çok güçtür.

5. Bk. B. Turner, **Weber and Islam,** özellikle 8. bölüm.

tumunun sonucu olarak başlatılan reformların temellerinde bile görülen nispi açıklık, geriye döndürülmez bir değişim sürecinin hareket noktası olarak ortaya çıkar. Başka bir anlatımla, geleneksel patrimonyal sistemlerini yapılandırmada Batı'nın tekniklerini edinmeye çalışan Osmanlılar bunu yaparken kendi içinde yeterli, ama şimdilik "*dünyevileştirme*" olarak nitelendireceğimiz bir süreç için yetersiz koşulları yaratırlar. Üstelik, daha benimsedikleri andan itibaren, yabancı tekniklerin içeriğine ve biçimine genel olarak belli bir "nötralite" vermekten ibaret olan bu tutum, uzun savunmacı modernizasyon sürecinin egemen bir çizgisi haline gelir; nasıl gelmesin ki! Bize göre, Meiji Restorasyonu ile Osmanlıların "tanzim etmesi" arasındaki fark, Osmanlının kendisini yenilmiş kabul etmemesinde ya da çoktan iflas etmiş bir tahayyüle bağlı kalmasında yatar.

A. ASKERİ REFORMLAR VE EĞİTİM REFORMLARI[6]

Yaklaşık yetmiş yıl boyunca gerçekleştirilmiş reformları, öncülerinin kendilerine saptadıkları amacı göz önünde bulundurarak birbirleriyle bağlantılı iki bütünlük içinde topluyoruz. Bu amaç, imparatorluğun kurtarılmasıdır.

İlkin askeri reform, özellikle İslamın heterodoks mezheplerinin mistik ortamında oluşturulmuş pretoryen bir ordu olan yeniçerilerin yerine modern bir ordunun kurulmasıdır.[7] Özellikle Fransız ve Prusyalı askeri danışmanlar, bu modern ordunun değişik sınıflarının eğitiminde görevlendirilirler.

Sonra, eğitim reformları, çoğunlukla askeri reform çizgisinde yapılır ve bu yeni orduya bir temel yapı kazandırma amaçlanır. Bir askeri mühendislik okulu (1795) ve bir askeri okul (1836) kurulur. Sivil eğitime gelince, ilk kez ve tercihen Türk kökenlilere, yani Müslümanlara yönelik, geleceğin yüksek devlet görevlilerinin yetiştirilmesi amacıyla biri Amerikan (1860), diğeri Fransız tarzı

6. Genel olarak reformlar konusunda N. Berkes'e başvurduk, **The Development of Secularism in Turkey.**

7. B. Tuner **A.e.**. s.143-144. Tarihsel bir açıklama için bk. A.P. Caussin de Perceval, **Précis Historique de la Destruction du Corps des Janissaires par le Sultan Mahmoud en 1826,** Paris, 1933.

eğitim veren (1868) iki lise açılır. Hep bu çerçevede laik eğitim yapan birçok orta dereceli okul, bir tıp okulu (1838)[8] ve bir siyasal bilimler okulu (1859) kurulur.

Genel reform süreci içinde, askeri yapı ve eğitim-öğretimin yapısına ilişkin değişimlerin, ayrı önem ve yerleri vardır. Bir kere asker kitlesinin patrimonyal kaynakların dışında, yani Saray'ın etki alanı dışında oluşturulması uyrukların askerlik görevine komutanlık düzeyinde ortak olmasını sağlar.[9] Sonra, özellikle tıp okulunda, teknik askeri okullar ve laik eğitim veren orta dereceli okullardaki gerçek modern eğitim, hiç bilinmeyen, tamamen yabancısı oldukları "pozitif" düşüncelerin yayıldığı gerçek bir kaynak haline gelir.

Daha genel bir düzlemde, Osmanlı patrimonyal sisteminin en önde gelen kurumu olan sivil ve askeri bürokrasi çapında açılan bu gedikler, gelecekteki çekişmelerin nerelerde cereyan edeceklerinin habercileridir. Bu, imparatorluğun kendi değerleriyle ilgili olarak Batı karşısındaki savunmacı tavrından kaynaklanan hareketsizliğin ya da muhafazakârlığın konjonktürel, dolayısıyla da koruma aracı olarak kabullenilen reformlarla nasıl sarsıldığını da ifade eder. Ama bu aynı zamanda ve özellikle, hareketin sadece, Batı tarzında yetişmiş, evrimci, materyalist ve laik düşüncelerle dolu sivil ve asker bürokratların nazarında var olacağı demektir. Böyle bir bağlamda değişme artık herhangi bir periferik potansiyele değil, sadece devletçi yanı ağır basan yeni bir bürokrasiye bağlıdır. Nitekim, yeni kurumlardan çıkan bu "hükümdarın hizmetkârları"nın ilk işlerinden biri, imparatorluk topraklarının çeşitli yerlerinde palazlamış ayanın iktidarını kırmak olur.[10] Bu yeniden merkezileştirme dikkatle incelenmeye değer. Padişah II. Mahmut ve

8. Bu okulda belli bir süre eğitim Fransızca olarak verilir. Bir yabancı ziyaretçi, öğrencilerin d'Holbach'ın Diderot'nun, Cabanis'in ve Voltaire'in eserlerini okuduklarını bildirir. N. Berkes alıntılamıştır. A.g.e. s.117.

9. Elbette burada ortak olma giderek özümleme anlamındadır. Mamelek dışından toplanan bu askerler çeşitli unvanlarla Saray'a girerler. Saray'dan evlenirlerse soyluluk unvanı alırlar, sıradan ise paşa unvanı alırlar ve hiçbir özerklikleri yoktur.

10. İslam Ansiklopedisi'nde cilt 1, s. 801 konu ile ilgili olarak şu bilgiler verilmektedir: Ayan, Arapça ileri gelen anlamındaki 'ayn'ın çoğuludur ve halifeler döneminde ve ondan sonraki İslami rejimler döneminde önemli kişileri tanımla-

eski veya yeni tarz bürokratların gerçekleştirdikleri merkezi iktidarı sağlamlaştırma çabası, her şeyden önce siyasal birliği koruma zorunluluğuna boyun eğen bir istemin işaretidir. Daha genel ölçekte bu, geleneksel patrimonyal egemenlik yapılarının korunması demektir. Askeri yenilgilerden sonra, Osmanlı Devleti bir bakıma imparatorluğunu yeniden keşfeder gibidir. Bir başka deyişle dışarıya doğru büyüme bir kez durunca, toprakları elde tutma baş tasa haline gelir. Ancak o zaman bu toprakların isyanlarla kaynadığının, hatta ayrılıkçı taleplere maruz kaldığının farkına varılır. Böylece saldırmacı gelenek yerini savunmacı bir tavra, patrimonyal sistemi ve imparatorluğu tartışma konusu yapmayan ve eldeki toprakları korumaya yönelik girişimlere bırakır.

Burada, Doğu sultanlığı ile ilgili olarak, merkezi devlet zorunluluğu ile gelişme arasındaki ağırlıklı ilişki, bu savunmacı tavır değişikliğini anlamak için çok önemli görünüyor. Çünkü, sonuçta Osmanlılar geniş anlamda olası periferik potansiyellere açılma siyasetiyle, otoriter, dolayısıyla geleneksel bir siyaset arasında tercih yapmakta tereddüt etmezler. İmparatorluğu olduğu gibi korumak amacıyla bürokratik aygıtı ve orduyu merkezileştirirler ve modernleştirirler.

Bu mantık savunmacı konumdan kaynaklanır. Öte yandan, hem değişimde hem korumada, konjonktürel düzenlemede olduğu gibi yapısal dönüşümlerde, anın ya da geleceğin çekişmelerinde, hep merkezin önceliğinde ısrar eder. Süreklilik düzleminde olsun, kopuş düzleminde olsun devlet hep çekişmelerin merkezi olmuştur. Getirilecek değişiklikler onunla sağlanacaktır. İlk önce ve her şeyden önce asıl değiştirilmesi gereken devletin kendisidir.

---

mak için kullanılmıştır. Ayan iktidarı, XVIII. yüzyılda istikrarı bozucu önemli etmenlerden biri olmuştur. Merkezi iktidar, Sened-i İttifak'ı imzaladıktan sonra (1808) onların gücünü kesin bir biçimde kırmayı başardı.

Bu olay, o dönemde bağımsız ekonomik ve siyasi zatiyetlerin kurulmasına engel olduğu gerekçesiyle özellikle İngiliz gözlemciler tarafından çok eleştirilmiştir; N. Berkes'ten alıntılanmıştır. A.g.e. s. 93. Sonradan sonuçları, bu ileri gelenlerin hüküm sürdüğü bölgelerin bağımsızlık sürecini hızlandırdığı biçiminde yorumlandı. Örneğin Yunanistan. Bu ülke ile ilgili inceleme olarak bk. D.S. Skiotis "From bandit to pasha; first steps in the rise top power of Ali of Tepedelen, 1750-1784" **International Journal of Middle East Studies**, 2-3, 1971, s. 219-224.

Çünkü devlet, tek mümkün gönderge, seferber edilebilir, ulaşılabilir tek meşru merci olarak görülür.

B. HUKUKİ VE İDARİ REFORMLAR

1876 Anayasası öncesi Osmanlı reformlarının genel incelenmesi, ikinci aşamada, askeri ve eğitimsel reformlar kadar devrimci olan hukuksal ve yönetimsel reformların bütününü ele alır. Kısaca: 1839 fermanı, uyrukların hak ve özgürlüklerinin garantisi ilkesini ve onların can ve mallarının korunmasını ilân eder. Ama bu kavramlar hâlâ belirgin değildir. Özellikle imparatorluğun Müslüman olmayan uyrukları için daha somut olan ikinci ferman (1856), onları dinlerinden ötürü ödemek zorunda oldukları vergiden (cizye) kurtarır.[11] Bu ferman, ayrıca bir banka kurulmasını, bütçe düzenlenmesini tavsiye ve ekonomik gelişme konusunda Avrupa'dan danışman getirtilmesinin gerekliliğini ilke olarak kabul eder. Uygulamada, bu tavsiyeler 1850'de 1807 Fransız ticaret hukukunun benimsenmesine ve on yıl sonra geleneksel hukuktan bağımsız ilk mahkemeler olan ticaret mahkemelerinin kurulmasına yol açar. Bunlara koşut olarak, hukuksal düzenlemeler yapılır ve ilk kez 'habeas corpus'la ilgili bir yargılama getirilir. 1810 Fransız Ceza Yasası 1858'de kabul edilir. Aynı yıl içinde arazi mülkiyeti hakkı ile ilgili birkaç metin yayımlanırken[12] vilayetlerle ilgili yasa altı yıl sonra kabul edilir.

Yeni hukuksal ve yönetimsel metinlerin onaylanması ya da mahkemelerin kurulması, öz olarak hep aynı amaçların -siyasal birliği koruma ve patrimonyal devletin merkezi rolünü sağlamlaştırma- etkin olduğu aynı reformcu istemin belirtileridir.

İlk başlarda, imparatorluğun tüm uyruklarının yeni eşit haklarına hukuksal bir temel oluşturma arayışı ve Osmanlı tüc-

11. Mali reformların ayrıntılı bir açıklaması için bk. S.Shaw "The 19th century Ottoman tax reforms and revenue system" **International Journal of Middle East Studies**, 4, 1975, 421-459.

12. Modern mülkiyet kavramı kesin ve kayıtsız olarak ancak 1926'da kabul edilecektir.

carlarının -hemen neredeyse tümü gayrimüslim[13]- vergilendirilebilir gelirlerinin doğru değerlendirilmesi için dış ticaret ilişkilerine düzen verilmesinin gerekliliği, reformların başlıca nedenleridir. Ama bunun da ötesinde, bu reformlar topluma yönelik değişimler getirseler de bir kez daha merkezin zorunluluk ve çıkarlarına boyun eğerler. Örneğin, ticaret hukukuna ilişkin reform, ticaret sadece din tarafından onurlu bir uğraş olarak görüldüğü için değil, ayrıca devletin mali çıkarlarına da uyduğu ölçüde kendisini kabul ettirir. Konu ile ilgili hukuki düzenleme Osmanlı toplumunun çok küçük bir bölümünü ilgilendirdiğinden kısmidir. Buna karşılık, toplumun tümü için rasyonel bir yasanın yaratacağı etki, yeni ceza yasası örneğinde görüldüğü gibi, dini ceza yasasının, yani şeriatın en yüksek güvence ve ilk başvurulacak kaynak olarak korunmasıyla hemencecik dengelenir. Gerçekten de bu ikilik XIX. yüzyıl Osmanlı reformlarının ayırıcı özelliklerinden biridir ve göreneksel ve keyfi bir hukukun düzenlediği bir çevreye yeni bir hukuki yapı getirmenin zorluğunun bir ifadesidir. 1810 Fransız Ceza Yasası'nın ya da uyrukların eşitliği ilkesinin yerinde olup olmadığı konusuna gelince; reformcular bunları yabancıların imparatorluğun Müslüman olmayan uyrukları lehindeki baskılarını hafifletmenin bir çaresi olarak görürler. Ayrıca bu reformlar özellikle bütün uyruklara yeniden güven vermenin bir yolu olarak düşünülmüştür ve bu bakımdan siyasal geleneğe tamamen uygundur. Söz konusu metinler devletin otoritesini hiçbir bakımdan tehdit etmediğinden, geleneksel egemenliği savunanların meşruluğu hukuksal ödünlerle pek zarara uğramış değildir. Özetle, saydığımız büyük kısıtlamalar dışında, bu metinler örgütsüz bir kalabalığa yöneliktir. Sonuç olarak gerçek hukuksal temelden yoksun biçimsel karakterleri, bir kez daha keyfiliğe götürecek özelliktedir.

13. Yerel ileri gelenlerin yetkileri kaldırılmış olmasına karşın, köylü sınıfına ulaşmanın gittikçe imkânsızlaşması karşısında, başlıca vergi kaynağı olarak ticareti kollayan merkezi iktidarın yeni ekonomi politikası konusunda bk. I. Sunar "L'anthropologie politique et économique: L'Empire Ottoman et sa transformation" **Annales** dergisi içinde, 3-4, 1980, s. 568; ayrıca kapalı ekonomide vergiyi oturtmanın zorluğuna cevap olarak G. Ardant'nın Merkantilizm üstüne tezleri **L'Histoire Financière de l'Antiquité à Nos Jours,** s.219-220.

Patrimonyal egemenlikte ki süreklilik yönetimsel ve mali reformlar ölçeğinde de gözlemlenir. Yerel güçlerin bozguna uğratılmasıyla sağlanan yeniden merkezileşme, özünde merkezle uyrukları arasındaki geleneksel egemenlik ilişkilerinin canlandırılmasını değilse bile en azından sürdürülmesini amaçlar. Devlet mantığında ayanın, kendisine ait olmayan ancak kendisine bahşedilmiş bir yetkiyi aştığından dolayı ortadan kaldırılması zorunludur. Kelimenin ilk anlamıyla bu "yerel" yetkililerin, yani merkezi iktidarın yerel temsilcilerinin burjuvazide olduğu gibi hiçbir iktisadi niyetleri yoktur. Ama feodal de değildirler. Bundan dolayı güçlü merkez için bir tehdit oluşturmak şöyle dursun, olsa olsa merkez-kul ilişkisinin işleyişini zorlaştırmış olabilirler. Merkezin her an son verebileceği aracı bir rolleri vardır sadece.[14] 1858 Toprak Yasası ve 1864 Vilayet Yasası aynı şekilde merkezi devlet mantığı içinde düzenlenmiştir. Devlet, bu araçlar sayesinde, ayana gerek duymadan kullarıyla ilişkiler kurmaya çalışır. Böylece ayana ne pahasına olursa olsun siyasal-hukuksal herhangi bir yetki vermemeye ve dolayısıyla herhangi bir merkezkaç iktidarla uzlaşma politikasına kaymamaya özen göstermekten ibaret olan patrimonyal geleneği sürdürür.[15] Nitekim 1858 metni, küçük toprak işletmelerine daha iyi güvenceler getirir ve böylelikle toprakların yasalara aykırı olarak ayanın elinde toplanmasını önlemeye çalışır.[16] Valilerin yetkilerini arttıran 1864 metnine gelince, toprak yasasının uygulamaya konulmasına ve yerel ölçekte devlet oto-

14. Ş. Mardin "Power, civil society and culture in the Ottoman Empire," **Comparative Studies in Society and History**, 11,1969, s.258-281

15. Sarih bir inceleme için bk. M. Heper "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi" **Toplum ve Bilim**, 8-10, 1980, s. 3-35. Yazar ilişkinin tek yanlı özelliğini belirtmek için "çevre" yerine "kenar" ya da "etraf" sözcüklerini kullandığını belirtir. Haklı olarak periferi sözcüğünün merkezle bir karşılıklılık ifade ettiğini düşünmektedir.

16. Özellikle ürünün % 10'u ile 15'i arasında değişen öşür için vergi yükü yeni metinlerde % 10 olarak saptanmıştır. Genel gelirlerde bu verginin payı göz önünde bulundurulacak olursa, vergi sistemini iyileştirme ile ilgili niyet açıkça görülür: (1859-60 mali yılı için bütçe gelirlerinin dörtte biri) Küçük köylülerin % 50'lik bir vergiyi ödeme güçlüğü onları tefecilerin ve ayanın eline düşürmüştür. Elbette bu mali reformların devlet kasalarını doldurmaya katkısı olmamıştır.
G. Akalın, **Tarımımızın Sosyo Ekonomik Yapısı. Vergileme ve Gelişme**, s. 97-100 ve 107.

ritesini ve varlığını sağlamlaştırmaya yöneliktir. Dolayısıyla, bu ikinci reformlar dizisi, askeri ve eğitimsel reformlar gibi yıkılma tehlikesindeki bir sistemi korumayı amaçlamasına karşın, kendi mantıkları düzeyinde, belirttiğimiz askeri ve eğitimsel reformların temel karakteristiklerini göstermezler. Bu sonuncular konjonktürel de olsa, bir dönüşümün vektörleri gibi görünürlerken, incelediğimiz bu hukuksal ve yönetimsel reformlar gerek biçimleri, gerek içerikleri ile daha çok siyasal bir tutuculuğa yöneliktirler. Bu yanlarıyla reform değil, yeniden düzenleme olarak adlandırılabilirler. Ama buna rağmen imparatorluk kurtarma siyasetine ters düşen sonuçlara yol açarlar. Örneğin 1858 Toprak Yasası'nın amacı büyük mülkiyeti önlemekken, onu daha da güçlendirir, hatta resmileştirir. Uyrukların haklarının garantisi ilkesi, imparatorluk bütünlüğünün parçalanmasını çabuklaştırır ve merkezi otoritenin tatmin edemediği ya da etmek istemediği ayrılıkçı talepler için temel metin haline gelir. Bu reformlar, kısaca öz amaçlarından saparlar ve beklenmedik değişiklikler getirirler ya da esinlendikleri mantığın tersi yönde gelişirler.

Karanlıkta kalmışa benzeyen bir başka soru geliyor aklınıza: Devletle kulları arasındaki geleneksel ilişki neden artık yürümüyor, her canlandırmaya çalışıldığında da sonuçsuz kalıyor? Bu soru hem Genç Osmanlı, hem Jön Türk reformcu seçkinler için geçerlidir. Şunu belirtelim: Patrimonyal egemenlik yanlılarının kullar üzerindeki "denetimlerini yitirmeleri" iki olguda belirgin bir biçimde görülür. Vergi toplamakta gittikçe artan güçlük ve askeri ve yönetimsel başıbozukluk. Denetimin yitirilmesi, elbette ayanın lehinedir; ancak onlar ne gerçek birer merkezkaç güç haline gelirler ne de iktidara talip olurlar. Bu, sonuçta yerel düzeyde bir patrimonyal egemenliktir.

Kısaca gözden geçirdiğimiz bu ilk reformlar dizisi meşruluğunu değil denetim mekanizmalarını elden kaçırmış Osmanlı Devleti'nin bu durum karşısındaki savunmacı ve muhafazakâr tavrının ilk örnekleridir. Bu siyasi alışkanlık, cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemlerde geliştirilen reformist girişimlerin ana karakteristiği olarak tekrar ve tekrar karşımıza çıkacaktır.

II. İLK BATICI SEÇKİNLER

A. GENÇ OSMANLILAR[1]

1. Patrimonyal dışı siyasetin getirdikleri ve sınırları

1870'li yılların ortasına doğru, gerçekleştirilmiş olan reformlar, hesaplanandan farklı sonuçlar verirler. Padişahların imparatorluğu kurtarmak için değişiklikler yapma istemine eşlik eden ve bunu destekleyen toplumsala açılma girişimi, o zamana dek görülmemiş bir yönde gelişmeye başlar. Açılmanın siyasal ve toplumsal sonuçları kendi mantıksal sınırlarını zorlamaya baş-

1. Kaynakça olarak özellikle Ş. Mardin'i aldık. **The Genesis of Young Ottoman Tought.** Ayrıca bu konuda Nilüfer Göle'ye yaptığımız verimli tartışmalardan ötürü teşekkürü borç biliyorum.

lar. Bir dizi okulun açılması ve Batı'dan taklit edilen yönetimsel önlemlerin benimsenmesi konjonktürel amaçlarından saparak istenmeyen dönüşümlere yol açar. Bu süreç içinde elitler adını verdiğimiz bir reformcu memur topluluğu çıkar ortaya. Şehirli, başkentte oturan, alafranga, ekonomi ile ilişkisiz politize aydınlar olan bu seçkinler Tocqueville'in şu tanımlamasını anımsatırlar: "Yönetimin kötülüklerinin doğurduğu her türlü siyasal muhalefet, kendisini ticarette gösteremediğinden edebiyatta sığınacak bir yer bulmuş ve (...) yazarlar ülkenin bütün toplumsal ve siyasal kurumlarını yıkmayı amaçlayan büyük partinin şefleri haline gelmişlerdi."[2]

Yalnız bir farkla: Bu aydınların da karşı karşıya bulundukları denklem imparatorluğun kurtarılması, bunun yolu ise eski siyasi gelenekleri tekrar işler hale getirmektir. Genç Osmanlılar için siyasal çözüm, kendilerinin kaleme aldıkları ilk Osmanlı anayasası olan 1876 Anayasası'nın (Teşkilatı Esasiye) meşruiyetçilik ilkesinde ortaya çıkan Osmanlıcılıktır. Buna göre padişah tüm Osmanlıları derleyip toparlar ve onların birliğinin güvencesidir.[3] Bu metin, eşitlikçi ve çoğulcu ilkeleri (bir kere daha bütün uyrukların yaşam ve mülkiyet haklarını güvence altına alır ve yerel seçimler ilkesini getirir) göz önünde bulundurulursa, gerçeğin somut olarak değerlendirilmesinden çok, siyasal iyi niyetlerden esinlenmiştir. Öte yandan dinsel meşruiyet ve siyasal birlik açısından tutarsız bir metindir.

Dinsel meşruiyet için dinsel hukukta bir çözüm aranır ve işin tuhafı, meşrulaştırıcı güvence, halifelerin yetkilerini kullanırken son aşamada müminlere danışma zorunluluğuna ilişkin bir kuralda bulunur.[4] Bu kural (bi'at) halkın egemenliği, erkler ayrımı ve

2. A. de Tocqueville, **L'Ancien Régime et la Révolution.** s. 245

3. 1876 Osmanlı Anayasası hemen tamamen 7 Şubat 1831 tarihli Belçika Anayasası'ndan esinlenmiştir. Ama erkler ayrımına uyulmamıştır. Artı, özellikle yürütme konusunda, padişahın yetkileri tekrardan teyit edilir. Yeni anayasal rejimin en son göndergesi dinsel hukuk olduğundan, İslam devlet dini olarak yerini korur. Y. Abadan ve B. Savcı **Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış** s. 34; N. Berkes, **The development of Secularism in Turkey**, s. 235-250.

4. Meşrulaştırıcı güvence arayışı konusunda: Osmanlı anayasacıları normalde çoğulculuk konusunda güzel bir örnek olan ve ayanla yapılan uzlaşmayı düzene bağlayan Sened-i İttifak'ı (1808) es geçerler. Osmanlıların -türünde tek

siyasal temsil etme ve edilme düşüncesiyle hiç bağdaşmaz. Kaldı ki sorun sultanın uhrevi iktidarını (Halife niteliğiyle, "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi"dir) anayasanın öngördüğü laik bir temsilciler meclisinin iktidarıyla sınırlamaktır elbette. Zaten bir yıl sonra anayasanın ilan edilmesinden sonra yapılan da bu olmuştur, hem de anayasa geleneğe karşı bu dinsel kuralla açıklanabilir olmamasına karşın. Gerçekte, uzlaşma temel sorunu ertelemekten ibarettir. Meşrutiyetçiler daha ne İslamla ne de Osmanlı ile hesaplaşmış değillerdir. Tam tersine, reformcu girişimleri dine dinamizm kazandırmaya çalışarak ona gönderme yapar. Bununla birlikte, temsil etme ve edilme düşüncesi, bütün bu açmazların ötesinde, o zamana kadar tanımı gereği tek yanlı olarak sağlanmış patrimonyal egemenliğe bağlı bir süreci ikiyanlılaştırmaya çabalayan bir "devrimci" istem olarak görülür.[5] Ama bu istem, bir kez daha merkezci geleneği sürdüren bir seçkinler grubunun istemidir.

Başka bir anlatışla, uyruklara açılma, ancak siyasal birliği sağlıyor ve destekliyorsa, merkezi otorite tarafından denetleniyor ve yönetiliyorsa gerçekleşebilir. Aydınlıkçı despotların teşvikiyle gerçekleştirilmiş olan önceki döneme ait değişiklikler ve düzenlemeler yerel veya heterodox potansiyelleri (ayan ve Yeniçeri Ocağı içinde örgütlenmiş Bektaşilik) yıkarak, çekişmeleri ve gelecek anlaşmazlıkların yerini, gerek kökenleri gerek çözümleri düzeyinde merkeze kaydırır. Böylece bu düzenlemeler bir yandan Sünni İslamı, öte yandan merkezi iktidarı sağlamlaştırır. Reformcu devlet görevlilerinin iktidarının ortaya çıkışı işte böyle bir bağlamda olur. Hareket alanlarının sınırlarını merkezin zorunlulukları belirler. O kadar ki imparatorluğun Müslüman ol-

---

olan- bu metne çok az önem verdiklerini göstermek için Davison bu dinsel tercihi örnek verir. R.Davison "The advent of the principle of representation in the government of the Ottoman Empire" **Beginnings of Modernization in the Middle-East: The XIX th century**, s.95.

Carra de Vaux 1876 Anayasası'nın resmen Sultan tarafından, dinin gereklerine uygun bir ödün olarak verildiğini, yoksa doğal bir hak olarak verilmediğini belirtir. Baron Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam**, cilt 5, s.155.

Jön Türkler halefleri gibi aynı yönde gideceklerdir. A.Rıza'nın Paris'te yayımladığı gazetenin adının Meşveret olması bundandır.

5. Egemenlik türleri konusunda, M. Weber, **Economie et Société**, s.220 ,221 ,222 ve değişik sayfalar.

mayan halklara bazı haklar tanıması bağımsız ulusal birimler kurma yönünde bozulmaya başlayınca, yani bu açılma imparatorluğun birliğini tehdit etmeye başlayınca (özellikle de Balkanlarda), reformcuların meşrutiyetçi modernizmi, öncelikli amacı -imparatorluğu kurtarma- başarısızlığa uğradığından varlık nedenini yitirir. İstemlerinin ve iktidarlarının güçsüzlüğü su yüzüne çıkar, çünkü ne anayasanın ne Meclis'in gerçek dayanakları vardır. Zaten padişah tek başına hüküm sürmeye başlayınca, artık saygı göstermediği anayasayı yürürlükten kaldırmaya gerek görmeden, yalnızca Meclis'i süresiz ertelemekle yetinir. Otuz yıllık tek başına iktidarıyla, dinsel kimliğini koruyarak Osmanlıcılığı yürütmenin tek yolunun mutlakiyetçi bir yönetim olduğunu gösterir, bir anlamda bu uygulamaların tutarsızlığını kanıtlamış olur.

Yaklaşık bir yüzyıllık (1795-1878) bir değişme süreci konusunda son bir söz daha: İlkin topraklarındaki "periferik" güçlerin ortadan kaldırılmasıyla yeniden toparlanmaya çalışan, akabinde merkezkaç bir dizi reform getiren, bu reformlar denetlenemeyecek bir sınıra gelir gelmez de reformist süreci durduran bu devletçi merkeziyetçiliğin gücü dikkate değer. İleride, cumhuriyetle ilgili bölümde, bu eğilimin daha farklı, modern görünüşlerine döneceğiz.

2. *Değişikliğe ilişkin iki ayrı görüş*

Bir taraftan reform yapmak, öte taraftan siyasal birliği ve dinsel kimliği koruma zorunluluğundan doğan açmazlara, Genç Osmanlılar hareketinde yer alan iki edebiyatçının, Şinasi (1826-1871) ile Namık Kemal'in (1840-1888) düşüncelerinde ve siyasi eylemlerinde rastlarız. Osmanlı siyasal yaşamının geleneksel akışı içinde meydana gelen değişmeyi farklı biçimlerde kavramaları, bizim "Batı sorunu" adını vereceğimiz yeni bir sorunsaldan kaynaklanır. Çünkü, Batı'dan esinlenilen bu reformların serpintileri her şeyden önce ister patrimonyal düzeyde, ister İslami düzeyde olsun, kültürel tehditler haline gelmeye başlarlar. Bu anlamda sorun, İslamın, Hıristiyan Batı'dan taklit edilen reformların sonuçlarına ne kadar dayanabileceğini, bu reformların uy-

gulamasına devam edilip edilemeyeceğini bilebilmek sorunu haline gelir. Şinasi'nin radikal, Namık Kemal'in eklektik tavırları, tartışmasız uygarlıkçılarla, bir sentez arayışında olan ötekiler arasındaki görüş ayrılığını oldukça sadık bir biçimde yansıtır. Kaldı ki bu hep süregelen canlı bir tartışmadır. Bu yeni sorunsalla ilgili olarak şunu belirtmekle yetineceğiz: Dini kaynak alan düşünürler dışında artık hiç kimse tam anlamıyla "Doğu Sorunu" konusunda kafa yormayacaktır.

Namık Kemal, Ernest Renan'ın tezlerini tersini savunarak ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Mısır'da bunların doğurduğu tartışmayı sürdürerek Hıristiyan Batı uygarlığı karşısında İslam uygarlığının erdemlerini ve üstünlüklerini tanımlamaya çalışır. Renan'a göre, İslamın bilim ve gelişmeyi özümseyememesi, devletle dinin birbiriyle iç içe olmasından ileri gelir[6] Namık Kemal, "Renan Müdafaanamesi" adlı yergisinde bu görüşü tartışır. Burada dinsel hukuktan esinlenen İslam adaletini savunur. Ona göre devletteki tinsel dayanak İslam adaletinin üstünlüğünü ifade eder. Böylelikle, adalet ve etik konusunda İslamın akılüstü kaynakları Batı'nın akılcı kaynaklarından üstün olacaktır. Bu savunmacı tavır karşısında, Şinasi'nin tavrı ise uygarlığı tek kabul eden evrenselci bir tavırdır. Namık Kemal için uygarlığa götüren yol dinsel ahlak, Şinasi için ise akılcılıktır. Kamu maliyesi okumak için gönderildiği Paris'te tanıştığı Renan'la dost olan Şinasi, sonunda pozitivizmle ve edebiyatla ilgilenecektir. Namık Kemal'in tersine pozitif hukukun kaynağını uygarlığın temelini oluşturan yeni pozitivist dinden aldığını düşünür. Onun toplumsal gelişme anlayışında değişim salt siyasetten kaynaklanmaz, halkın eğitilmesine de ayrıcalıklı bir yer verir. Buna bir yandan günlük gazetesi (1860) ve tiyatro oyunlarıyla, öte yandan kurucusu olduğu edebiyat hareketiyle (Edebiyat-ı Cedide) kendisini adar.[7] Sonuç

---

6. N. Berkes, A.g.e. s.262.

7. Şinasi ile aynı düşünce akımı içinde bir başka edebiyat adamını, basitleştirilmiş ilk ekonomi kitabının, **Ekonomi Politik**, yazarı gazeteci, romancı, denemeci Ahmet Mithad'ı saymak gerekir. Ekonomi Politik'te (1880) okuyucunun dikkatini tasarrufa ve hesap defteri tutmanın yararı üstüne çeker; Ş. Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908** s.24; N. Berkes Ahmet Mithad'ı Benjamin Franklin'le karşılaştırır, A.g.e., s.282.

olarak, Şinasi "eğitilmiş" kitlelerden gelen bir değişikliğe umut bağlarken, Namık Kemal siyasal kargaşaya oynar. Gerçekten de Namık Kemal'in yazılarında kışkırtıcılık, tutku ve vatan sevgisini yücelten güçlü bir üslûp duyumsanır.

3. Reformcu istemden politik muhalefete

Genç Osmanlılar hareketi tüm "ilerlemeci" ya da yeni düşünceleri kendi içinde billurlaştırır: Batıcılık, meşrutiyetçi Osmanlıcılık, entegrist olmayan reformcu İslamcılık. Arap kökenli ve İslam'da ilk reform girişimi olan bu sonuncu akım bile Genç Osmanlılar içinde yankı bulur. Ve tüm bu eğilimler bu hareket içinde iç içe yer alırlar. Buna karşılık bir sonraki kuşak Jön Türklerde bu eğilimler gittikçe belirginlik kazanarak özerkleşirler ve birbirlerini dışlayan karşıt hareketler haline gelirler. Genç Osmanlılar içinde bulundukları siyasal bağlamda birlik ve kimlik adına Osmanlıcılığı ve İslamcılığı sürdürmek zorundaydılar. Batıcılıkları, patrimonyal değerlerin egemen olduğu imparatorluk çerçevesinin sınırları dışına çıkamaz durumdaydı. Bu, ulusal ve laik bir devletin kurulmasına kadar, Osmanlı seçkinlerinin düşüncesine ve eylemine biçim veren bir çerçevedir.

B. JÖN TÜRKLER[8]

Birinciden farklı olarak, "genç" hareketin ikinci kuşağı, yönetim ve kamu işleri düzeyinde gittikçe yalnız kalır; Sultan II. Abdülhamit'in (1878-1908) tek başına iktidarıyla son bulan bir kopuş sürecidir bu. Başlarda Jön Türkler Sultanın danışmanlığı geleneğini sürdürürler. Ama çok geçmeden bu rolü terk etmek zorunda olduklarını görürler. Böylece bazıları hayatlarından olma tehlikesi karşısında imparatorluğu terk edip Paris'e, Cenevre'ye, Londra'ya ya da Kahire'ye gitmek zorunda kalırken, ötekiler sınırboylarında, özellikle de Selanik'te görevli asker olmalarından

8. Avrupalı tarihçiler iki hareket arasında bir ayrım yapmadan her ikisi için de "Jön Türkler" adını kullanmaktadırlar.

ya da askeri veya sivil öğrenci olmalarından yararlanarak yeraltı muhalifleri durumuna gelirler.[9] Bu yeni biçimlenmede, özellikle sürgündekilerin ideolojik bir rolü olur. Buna karşılık, diğerleri imparatorluk içinde ve sınırlarında eylem hücreleri oluştururlar. Sultanı 1876 Anayasası'na uymaya mecbur ederek 1908'de iktidarına etkin bir biçimde son verenler onlardır.[10]

1. Merkeziyetçilik ve liberalizm

Sürgündeki ideologlar arasında Ahmed Rıza'nın (1859-1930) ayrı bir yeri vardır: Grignon Ulusal Tarım Okulu'nun eski öğrencisidir, pozitivist görüşü benimser, 1895'ten itibaren Paris'te Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanan *Meşveret* gazetesinin yazı işleri müdürü, Osmanlı Ittihat ve Terakki Cemiyeti'nin Paris seksiyonu genel sekreteri[11]; 1908 darbesinden sonra Meclis başkanı olur, uzantılarını cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemlerde göreceğimiz merkezci eğilimi temsil eden tipik bir ideologdur.

İlk başlarda, Ahmed Rıza, Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmışlığının nedenleri üzerinde düşünür. Gazetesinde ve Fransız pozitivistlerinin dergisi Revue Occidentale'da yazdığı makalelerde ahlakı, uygarlığı ve gelişmeyi kucaklamak için Hıristiyan olmaya gerek olmadığı düşüncesini savunur.[12] Bu anlamda Ahmed Rıza, Genç Osmanlıların, ilerlemeyi statik İslam dünyasıyla bütünleştirme olanağını araştırmaktan ibaret olan sorunsalının terimlerini tersine çevirir. Onun gözünde ilerleme evrensel olduğundan, İslam gittikçe "toplumsal dayanışmayı" sağlayacağı bir yere gelip kalacaktır. Ahmet Rıza'nın düşüncesinde laiklik İslamın bu faydacı imgesinde ifadesini bulur. Öte yandan, iler-

---

9. Ramsaur, Selanikli Jön Türklerin mason localarında ve gizli teşkilatlarda örgütlenmeye başladıklarını belirtir; E. Ramsaur, **The Young Turks**, s.103.

10. Jön Türklerin imparatorluk sınırları içerisindeki etkinliği 1889'dan itibaren Harp Okulu öğrencilerinin girişimleri ile gizlice kurulmuş olan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti etrafında biçimlenir.

11. 1895'te OİTC'nin Paris seksiyonu kurulunca Rıza pozitivist slogan "Nizam ve Terakki"nin benimsenmesini önerir. Sonuçta, "İttihat ve Terakki" benimsenir. Bk. H.Z.Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s.120

12. Kitaplarından birinde makalelerinde anlatılan büyük düşünceler özetlenir: A.Rıza **La Crise de l'Orient**, 1891, s. 399.

lemeye olan ilgisi onu eğitim sorununun önemi konusunda düşünmeye yöneltir. Eğitim ve öğretimin bireye sorumluluklarını gösterme ve böylece onu topluma yararlı bir kişi haline getirmenin tek yolu olduğunu düşünür. Eğitimle ilgili düşünceleri "özünde biyolojik, yani sürekli" olduğu düşünülen genel değişme anlayışı içinde yer alır.[13] Gördüğü gelişme çizgiseldir ve ancak belli bir reformculuğun eseri olabilir: "Geçmişle bağlarımızı asla koparmadan, ulusal sürekliliği bozmadan bizde var olan her şeyi iyileştirmek istiyoruz."[14] "Kitle düşünmekten çok hisleriyle hareket ettiği için" adam etme görevi özellikle "yurtseverlere" düşer.[15] Bu yönelmeler aktörleri sivil ve asker seçkinler olan bir toplumsal eylem kuramına dönüşür. Sivil ve asker seçkinler ayakta kalabilmek için toplumu "işgal ve fethetmek" zorundadırlar.[16] Başlarda düşüncesine egemen olmasına karşın ilerleme sorunsalı, düzen sorunsalı karşısında gitgide ikinci planda kalır. Ve bu düzenin gerçekten gündemde olacağı dönemde (1908) Rıza öncülerden biri olacaktır, sonraları öbür sivil seçkinler gibi yerini İttihat ve Terakki'nin askeri kanadına (1913) bırakarak ikinci derecede rol alacağı bir yere getirilecektir.

Rıza'nın düşüncesinde askerlerin farklı bir yeri vardır. Bir kere modern bir eğitim gördüklerinden hem meslekten askerdirler, hem de aydınların önemli bir bölümünü meydana getirirler.[17] Eski ordunun ayırıcı özelliği Sultan'a bağlılık ve geleneksellikken, modern ordunun kendine özgü değerleri vardır ve mamelek dışı kaynaklardan oluşturulduğu için halka daha yakın görünür. Bu anlamda, asker seçkinlerin sivil hayatta öncü bir yeri vardır; ilerlemeye katılması için halkı sürekli seferberlik halinde tutmak zorundadırlar.

13. A. Rıza Bulletin de France, Revue Occidentale içinde, 1891, s. 399.
14. A. Rıza "L'inaction des Jeunes Turcs" Revue Occidentale içinde, 1903, s. 91. Yazısını şöyle sürdürür: "Türk enerjisinin en büyük bölümünü tüketecek bir devrimin gelecek kuşağa sadece jestin güzelliğini bırakmaması gerekir."
15. A.g.e.
16. Bunlar A. Rıza'nın bir yakın arkadaşının (adı bilinmiyor) Meşveret gazetesinde, 1896'da kullandığı terimlerdir.
17. Tek siyasal bilgiler okuluna karşılık, beş askeri akademi olduğunu vurgulayalım.

Ahmed Rıza devletçi merkeziyetçiliğin, gelişme ve ilerlemesi için önce düzeni sağlamak gerektiğini düşünen bir devlet anlayışının mükemmel bir örneğidir.

II. Abdülhamit'in yeğeni Prens Mehmed Sabahaddin (1877-1948) Paris'te, senatör Lefèvre-Pontalis'in evinde ilk Jön Türk kongresini (1902) düzenler. Öncülüğünü A. Rıza ve Prens Sabahaddin'in yaptığı iki büyük eğilim arasındaki temel görüş farklılığı bu kongrede açık bir şekilde kopma ile sonuçlanır. Bu görüş ayrılıklarından ilki, askerlerin devrime katılıp katılmayacağı sorunudur. İkincisi, girişilecek reformlar konusunda Avrupa'nın güvencesini isteme gündeme geldiğinde ortaya çıkar. Rıza bağımsızlık çizgisinin önderi iken, Prens yabancı güvencesi ve yardımı formülünü tercih eder. Kopma, Ittihat ve Terakki'den farklı, Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet ya da Serbest İttifak adıyla yeni bir yapının kurulmasıyla noktalanır.[18]

Bu dernek, yerinden yönetim ve imparatorluğu oluşturan çeşitli etnik grupların temsili sorununun yer aldığı bir program hazırlar. Yerinden yönetim konusunda, sorunların yerel uzmanlarca incelenmesi gerektiği düşünülür. Her etnik grubun sayısal önemine göre, nispi temsil sistemi benimsenir. Merkezi iktidarsız bir memleket olamayacağını düşünen Rıza'nın görüşlerine tamamen aykırı bir tutumdur bu.

Bu görüş ayrılıkları bu iki öncünün kuramsal kaynaklarının ne denli farklı olduğunu ortaya çıkarır. Rıza'nın olguculuğu karşısında Prens, Le Play okulundan esinlenir. Kaynaklarına uygun olarak, Osmanlı toplumunu Doğulu bir toplum olarak, yani temeli olan ailenin merkezi bir rol oynadığı bir "cemaat toplumu" olarak tanımlamak eğilimindedir; oysa Batı'daki "partikülarist" toplumda öncelik bireyindir. Sabahaddin'e göre, ikinci tip topluma geçmeden ilerleme düşünülemez. Kaldı ki böyle bir ilerleme girişimcilerin kişisel inisiyatifi olmadan gerçekleşemez. Prens Sabahaddin bu toplum tipine en yakın ülkelerin İngiltere ve Amerika Birleşik

---

18. E. Ramsaur, A.g.e., s.84-86-120-125-131. Demokrat Parti'ye kadar Sabahaddin'in görüşleri siyasal planda ortaya çıkmaz.

Devletleri olduğunu düşünür.[19]

Aynı görüş açısı içinde, yalnızca siyasal seçkinlerin ortaya çıkmasını sağlayacak olan eğitim reformlarını eleştirir. Her alanda seçkinlerden yana olan Sabahaddin, eğitim sisteminin özgür ve yararlı bireylerin yetiştirilmesini sağlaması gerektiğini düşünür. Ona göre, gelişme tüketici devlet memurlarının sayısının arttırılması değil, girişimciler sayesinde üretimin arttırılması demektir.[20] Prens Sabahaddin, bireyleri aile, cemaat ve devlet boyunduruğundan kurtaracak bir eğitim sisteminin geliştirilmesini ister.[21]

Şu ya da bu siyasal sistemin benimsenmesi değişmeyi sağlamakta yetersiz kalacaktır. Bu anlamda, aynı okulları açarak, aynı demiryollarını yaparak Batı'daki aynı politik sistemi oturtmaya çalışan, değişikliği biçimsel bir Batılılaşma ile sınırlayan Jön Türklerin ödün tanımaz meşrutiyetçiliğini eleştirir. Ona göre, Batı yaratırken imparatorluğun onu taklit etmekle yetinmesinin nedenleri üzerinde düşünmek gerekir.

2. *Jön Türkler iktidarda*

1908 yılının temmuz ayında, darbeyle birlikte anayasa yeniden yürürlüğe konur. İktidar merkezci ve militarist eğilimli Jön Türklerin eline geçer. Sabahaddin'in liberal eğilimine galip gelen bu grup, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar iktidarda kalacaktır.

Bu dönem boyunca Jön Türkler için, dış tehlikeler karşısında imparatorluğu korumakta yetersiz kaldığını düşündükleri pa-

---

19. Edmond Demolins'le ilişki halinde olduğundan, Prens, kitabı **"Anglo-Saksonların Üstünlüğü Nereden Geliyor?"**daki **(A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?** Firmin Didot, Paris, 1897) düşüncelerinden haberlidir
20. Prens Sabahaddin, **Türkiye'yi Nasıl Kurtarmalı?** 1911.
21. Alfred Fouillé'nin etkisinde kaldığından her şeyi devletten bekleme alışkanlığında olan Fransız ve Prusyalıları örnek verir, bu ülkelerde devlet memurluğuna bu kadar önem verilmesi bundandır. Fransa'daki Ecole des Roches'u (1899'da Demolins ve arkadaşları tarafından İngilizce eğitim vermesi amacıyla kurulmuştur) doğru yönde ileri doğru atılmış bir adım olarak görür. Le Play'in kuramlarının sürdürücüsü Henri de Tourville'in anladığı anlamda bilimsel bir eğitimi tavsiye eder.

dişahın siyasetinden farklı bir siyaseti uygulamaya koymak ve siyasal bir değişim girişiminin temellerini atmak söz konusudur. Genelinde reform girişimleri, padişahın tek başına iktidarı tarafından bastırılmış kolektif bir iradeyi somutlaştırdıklarını iddia eden ve böylelikle toplumu temsil ettiklerine inanan bu seçkinlerce belirlenir.

Bu temsil sorunsalı, o zamana kadar hiç bilinmeyen bir uygulamayı beraberinde getirir. Jön Türkler bir yandan temsil biçimi ile ilgili olarak yönetim ve kararlarda merkezin (ya da başkentin) üstünlüğü konusunda, merkezci geleneği sürdürürken; bir yandan da siyasal örgütlenmelerini bir parti yapısına dönüştürmeye girişirler. Temsil konusunda, ilk başlarda karşılarına etnik çeşitlilik sorunu çıkar. Çoğulcu temsil kavramı çabucak uzaklaştırılsa da temsile çalıştıkları şey henüz yaratılmadığından seçkinler nazik bir konumdadırlar. Bu çıkmazda siyasal strateji ulusalcı, yani Türkçü, hatta Pantürkçü hale gelir. İlk başlarda, imparatorluğu oluşturan çeşitli halklar ölçeğinde belli ölçüde eşitlikçi bir düşünceyle ve genel bir siyasal seferberliğin tutkusuyla harekete geçen seçkinler gittikçe imparatorluğun kozmopolitliği içinde ulusal unsurunu bulmaya çalışan milliyetçi öncüler konumuna gelirler. Aynı şekilde, Osmanlı toplumunu genel olarak yeniden örgütleme girişimi yerini bu yeni milliyetçi ideoloji sayesinde imparatorluğu kurtarmayı öncelikli görev bilen bir eylemciliğe bırakır.

Jön Türkler döneminde reformların uygulanışı, reformculuğun mantığı ve sonuçları bakımından başından sonuna kadar bir süreklilik göstermez. Gerçekten de hareketin radikal kanadının iki eğilimi birbiri ardına iktidara gelir. Askeri ve militarist hizip zaman içinde sivil seçkinler üzerinde üstünlük kurar. Sivillerin seçkinci teorilerinin ötesine geçmeye kararlı, bu inançları dış politika, ekonomi ve iç politika alanlarında milliyetçi bir siyasetle somutlaştırmaya çalışan bir hiziptir bu.

Bu yeni milli önceliğin karşısına hemen iki engel çıkar: İçerisinden bir Türk ulusu çıkarmanın olanaksız olduğu imparatorluk kozmopolitizmi ve İslam dini.

Uygulamada, seçkinler din adamlarının özellikle adalet ve eği-

tim konusundaki yetkisine karşı saldırıya geçerler. Örneğin, ilkokulların çalışması için vakıflardan gelen fonları kullanma hakkını ellerinden alırlar. Böylece onları geleneksel olarak denetimlerinde tuttukları ilköğretimden dışlamaya çalışırlar. Aynı şekilde dini nikâhın yanında sivil nikâhın kurumlaşmasını ve dini yetkililerin itirazlarına karşın Kuran'ın çevirisini yaptırmayı başarırlar. Bununla birlikte, az sayıda ama dinin kamu işlerindeki mutlak kudreti göz önünde tutulduğunda radikal sayılabilecek bu girişimler, Şeyhülislam hem yerini hem de dine zarar verecek hükümet kararlarında icazet hakkını koruduğu sürece, devletin laikleşmesi konusunda son darbeyi indiremezler. Seçkinler, dinsel sansür engelinden kaçınan siyasetlerle, Türk unsurunu imparatorluk çerçevesi içinden yaratmaya çabalarlar. Önce, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın kontrolü altında tutulduğu bir askeri ortamda, irredantist bir dış politika gereğince Orta Asya'daki Türk topraklarına yeniden sahip olma macerasına atılırlar. Arkasından "Türk" uyruklara öncelik tanıyan askeri, teknik ve kuramsal bir eğitim politikasıyla bir "Türk kültürü" aşılamaya çaba gösterirler. Son olarak ve özellikle F. List'in tanımladığı anlamda bir ulusal ekonominin, Wagner ya da Schmoller gibi Alman ekonomistlerinin etkisi altındaki bir "devletçi ekonomi"nin ateşli savunucusu kesilirler.

Osmanlı seçkinlerinin kararlarında Alman etkisi[22] özellikle iki ülkenin müttefik oldukları dünya savaşı sırasında çok artar. Eğitim alanında, Almanlar yirmi üç orta dereceli okul dışında, orduda danışmanlık yaparlar, üniversitede ders verirler, Almanya'da Türk teknisyenler yetiştirirler, teknik ve sanat okulları kurarlar. Ekonomik önlemlere gelince, döviz kurlarının denetim altına alınmasını, dış ticaretin millileştirilmesini tavsiye ederler. Gerçekten de Alman etkisi, Jön Türklerin niyetlerinde ve istemlerinde, bir ulusal bütünlük yaratılması çabasında bir esin kaynağı olarak açıkça görülür. Özellikle ekonomik politikaları, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Osmanlı tacirlerinin arasında Türk-

22. Japon başarısı da aynı şekilde, daha o dönemde Jön Türklerce biliniyor ve takdir ediliyordu, N. Berkes, A.g.e., s.324 ve 343.

lerin bulunmadığı bir ortamda, "Türk kapitalistler" yaratmaya kalkan milliyetçi bir isteme geniş ölçüde bağlı kalır.[23]

3. Milli devlet üstüne düşünceler

Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi iki evrenselci akımın kesin olarak çürütülmesi, ilk kez millet kavramı üzerine düşüncelerin ortaya çıkmasıyla başlar. Bu düşüncenin asıl babası Durkheim'ın yandaşı Z. Gökalp'tir. (1876-1924)[24]

Ona göre uygarlık, parçaları milletler olan bir bütündür. Kendi içlerine kapalı Osmanlı ve İslam cemaatlerinin tersine, ulus, etnik özellikleri korumaya olanak veren uygarlığa açılan bir penceredir. Bu bakış açısı içinde, Gökalp "Bu devlete bir ulus gerekir" düşüncesindedir. Ona göre uluslar, *uygarlık* ölçeğinde birleşirler ve birbirlerinden *kültür*leriyle ayrılırlar. Ulus hem özgül (ulusal) kültürün, hem uygarlığın (uluslararası) izlerini taşır.

Gökalp'e göre bir ulus "ulusal dayanışmasında" kendisini belli eder. Bu bütünün temelleri, ulusun ortak bilinci (kültürel bütünlük) ve uygarlığın bir parçası olmakla ortaya çıkan işbölümüdür (evrensel bütünlük). Ortak bilinç, tarihsel deneyimin ortaya çıkardığı ortak heyecandan kaynaklanırken, işbölümü mesleklerin farklılığının ve sanayi etkinliklerinin çeşitliliğinin bir sonucudur. Gökalp'e göre Türk kültürü ve Batı uygarlığı çatışık değildir, sadece birincisini İslamın zararlı etkilerinden arındırmak gerekir. Bu da İslamiyet öncesi kültür kaynaklarına dönmeyi gerektirir. Aynı şekilde, Gökalp "Türk kültürü"nün ve Batı uygarlığının ortak özelliklerini bulmaya çalışır. Ona göre bütün kültürlerin ortak unsurları ve aynı zamanda uygarlığın temelleri olan sekiz toplumsal hayat biçimi (dinsel, ahlaki, hukuksal, sanatsal, entelektüel, ekonomik, bilimsel ve dilsel) Türklerde gerçekten mevcuttur.[25] Ona

---

23. A.J. Sussnitzki "Ethnic division of labour" **The Economic History of Middle East: 1800-1914,** içinde s. 122.

24. Durkheimcı düşünceleri benimsemeden önce, Osmanlıcılık döneminde, Gökalp, Tarde ve Fouillé'den esinleniyordu. H.Z. Ülken'e göre aniden Türkçülüğe geçişi "tam bir manevi dönüş"ü ifade eder. Bu değişiklik, toplumsal çevresini değiştirmesiyle denk düşer. İmparatorluğun Doğu taşrasından Selanik'e gider. H.Z. Ülken, A.g.e., s.304.

25. Z. Gökalp, **Turkish Nationalism and Western Civilization,** s.104 ve bölüm 4.

göre İslam Batı'yı bilmezden gelmiş, İslamiyeti benimsemiş halkları kültürsüzleştirirken Batı'yı küçümsemiştir. Oysa ki şimdi ulusal olgunun bilincine varıldığına göre, uygarlığa katılmak, ulusal kimliği bozmadan uygarlığın sağlayacağı teknik üstünlüklerden nasibini almak için gerekli her şey tamam demektir.

İnsan eliyle gerçekleştirilmiş tekniğe sahip olmak, Gökalp'e göre "doğuştan" gelen ve "doğal" olan kültürü tehlikeye düşürmez.

Gökalp'te değişim anlayışına seçkinler kuramı eşlik eder ve onu tamamlar. Gökalp seçkinleri değişim için ve değişimdeki rollerine göre tanımlar. O toplumsal dayanışmayı ortaklaşa bilincin yarattığını düşünür, ama onu dinamik ve etkin kılan sadece seçkinlerin ortaklaşa istemidir.

Ona göre iki çeşit seçkin vardır: Reformcular ve yaratıcılar. Birinciler kolektif bilinci temsil ederler, cemaat kültürünün ortak duygularının tercümanlarıdırlar. Gökalp, bu anlayış içinde yakın tarihi okur ve önceki dönemin reformcularını siyasal birlik arayışındaki bir ulusun genel iradesinin sözcüleri olarak gösterir. Bu olgular, ona göre temeli duyguların benzeşmesi olan (ve Durkheim'ın mekanik dayanışmasına uygun düşen) bir dayanışma tipinin habercisidirler. Ama işbölümü arttıkça, yaratıcılar daha çok ortaya çıkar ve dayanışmaya öncülük ederler (organik dayanışma). Zaten, rollerde uzmanlaşma ve farklılaşma ile bireylerin toplumsal bütünleşmelerini sağlayan mesleki bir bilinç (yatay işbölümü) doğar. Bu çerçevede, reformcular, kültürel temelde yaratıcı hayal gücünü temsil ederken, yaratıcılar uygarlaşmış bir ulusun yaratıcı zekâsını somutlaştırırlar. Birincilerin eylemi aceleci ve duygusaldır, ikincilerininki yöntemli bir düşünceden doğar. Reformcuların uyandırdığı ortaklaşa bilinçten kültür ortaya çıkar, eğitim ve uygarlık yaratıcıların toplumsal bilincinden türer. Bunun için, seçkinlerin görevi halka gidip orada kültürü keşfetmek ve oraya uygarlığı getirmektir.

Gökalp'in ekonomik düşüncelerinde karşı-bireycilik egemendir. Serbest girişimciliğe çok eleştirel bir bakışı vardır, loncacı bir anlamda ekonomik yaşamın genel olarak yeniden düzenlenmesi görüşünü benimser.

Ne kadar safça görünürse görünsün, Gökalp'in tezleri bir bakıma imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminin ideolojik alanını hazırlar. Bir kere topluma dönük düşüncenin ilk adımlarıdır. Sonra ve özellikle, ulusun keşfi sayesinde, çokuluslu siyasal birliği koruma imkânsızlığına son verir. Aynı şekilde bu keşif, İslamı kişisel bir inanç sorunu yaptığı ölçüde, İslam kimliği ile Batılılaşma sürecinin birlikte var oluşundan kaynaklanan kördüğümü aşma olanağı tanır.

III. UYGARLAŞTIRICI İRADECİLİK

"... gelişmenin amacı insanları birbirlerine benzeştirmektir; dünya birleşmeye doğru ilerlemektedir; sınıf, mevki, ahlak, giysi, dil, değer ölçüsünden gelen insanlar arasındaki farklar azalmaktadır."

A. AFET İNAN

M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım, s.102.

"(Çar) Petro'nun taklit etme dehası vardı; gerçek deha sahibi değildi (...) Yaptıklarının bazısı iyiydi, çoğu ise yersizdi. Önce Rusları yaratması gerekirken, Almanlar, İngilizler yaratmak istedi: Uyruklarını aslında olmadıkları bir şey olduklarına inandırarak olabilecekleri şeyi olmalarını hep engelledi."

J.J. ROUSSEAU,

Du Contrat Social, Kitap II, s.386,

Œeuvres Complètes, c.III, Bibliothèque de la Pléiade.

Türkiye Cumhuriyeti, Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu mağlup eden İttifak Devletleri'nin işgal kuvvetlerine karşı bir kurtuluş savaşı sonunda, 1923'te kuruldu. Bu sürecin askeri ve siyasal verileri, 1914 öncesi dönemin genel verilerinden birçok bakımdan farklıdır.

Daha 1918'den itibaren ve resmi olarak 1920 Sevr Antlaşması'nın imzalanmasından sonra, ne ana sorun, ne önderler artık aynı değildir. Bir kere toprakların büyük bir bölümü işgal altındadır. Sonra, toprakları kurtarmayı üstlenen ekip artık teslim olan ekip değildir ve kendisine saptadığı görev, kurtuluş bir yana bırakılırsa, imparatorluğun yeniden diriltilmesi değildir. Bu yeni biçimlenmede, kopma noktası hiç yadsınamaz biçimde askeri şef-

ler, yani M. Kemal ve arkadaşlarının tanımladığı amaç içinde yer alır. Yeni hedef, Osmanlı patrimonyal egemenliğinin yapısını baştan ayağa değiştirip yerine yasal ve akılcı bir egemenlik getirmekten ibarettir. Bu dönüşüm biri din ve patrimonyal sistem ikilisinin ortadan kaldırılmasını, diğeri Batı'dan kopya edilen modern ve akılcı bir göndergeyi yerleştirmeyi amaçlayan iki koşut süreci kapsar. Bu iki süreç ikinci evrede birleşerek ulusal süreci doğururlar. Başlangıçta, bu iki süreci başlatmanın basit bir aracı olarak düşünülen ulus, daha sonra cumhuriyetçi söylemin özü ya da yeni yasal egemenliğin tek meşru alanı haline gelir. Seçkinlerin söylemlerinde ortaya çıkan bir kavram olarak Türk ulusu ancak politik kopuş ile ortaya çıkan bir bütünlüktür. Seçkinler egemenliklerini onun üstüne oturtmaya çalışırlar.

A. TERCİH

Türkiye Cumhuriyeti'nde yasal egemenliğin yerleştirilmesi sürecinde, İslam dini gerek tinsel, gerek dünyevi boyutunda devrimcilerin boy hedefidir. Seçkinlerin düşüncesinde din, ilk kez, patrimonyal sistemden de öte şer'i simgeler. Çünkü, bir kere seçkinler için sultanlık, toplumsal üstünde herhangi bir etkisi olan bir yücelik değildir, buna karşılık din uzun istikrarsızlık ve askeri gerileme süreci boyunca, padişahın simgelediği güvencenin sembolik olarak yerini alarak, Osmanlı tahayyülünden ayakta kalan tek referans durumundadır. Ta 1922'den itibaren dini hedef alan çok sayıda önlem, bu saptamanın sonucudur. Halbuki öte yandan, Büyük Millet Meclisi'nde on beş dakikalık bir tartışma sonunda İmparatorluk Cumhuriyet'e dönüşür ve yüzlerce yıllık patrimonyalizm bir anda mazi olur.

Elbette cumhuriyetçi rejimin oturtulması, özellikle anayasanın (1924) ilan edilmesi[1], genel seçim ilkesinin kabulü, siyasal par-

1 E.M. Earle "The New Constitution of Turkey" Political Journal Quarterly, 1925, s.73-100.

tilerin kurulmasıyla (1924) ve Büyük Millet Meclisi'nin[2] -tek yasal iktidar kaynağı ulusal egemenliğin yegâne temsilcisi- yasama ve yürütme organlarının seçiminde tam yetkili olduğunun kabul edilmesiyle, miras kalan tüm yapı elden geçirilir. Ama patrimonyal devlet otoritesinin yüce temelinin, bunu eti ve kemiği ile somutlaştıran tinsel ve cismani çifte iktidar sahibi sultandan topluma kayması, yani düzenin halkın egemenliği temelinde düzenlenmesini öngören yeni ilke, biçimsel bir ilkedir ve öyle kalır. Çünkü yeni iktidar sahipleri konumlarını patrimonyal geleneğe borçludurlar ve yeni toplumsal düzeni gerçekten denetleyebilecek bir kamuoyu yaratmadan herhangi bir meşruluk iddiasında bulunamazlar. Bu düzeyde iki büyük zorlama çıkar ortaya. Önce dinin her yerde hazır ve nazır olmasının seçkinlerin taraftar olduğu evrensellik ilkesiyle çeliştiği Osmanlı sonrası bir ortamda, yeni yasal egemenlik *de facto* gayri meşrudur. Sonra, dinsel iktidarı devamlı eleştirme zorunluluğu, iktidar sahiplerinin bu iktidarı halkla gerçekten paylaşmasını engellemektedir; çünkü halk Müslümandır; seçkinler ise halkı dinden arındırmak üzere kolları sıvamışlardır. Dinsel iktidarı eleştirme zorunluluğu, seçkinleri iktidarı Osmanlı patrimonyalizminde olduğu gibi devlet sınırları içinde tutmaya ve kendilerini bu sınırlar içine kapatmaya zorunlu bırakır.[3]

2. "(...) Ankara'da bir tür terör hüküm sürüyor; sürekli bir devrim mahkemesi var ve Kemalist Meclis bizim Convention'u hatırlatıyor." H. Massis "Un accord franco-turc est-il encore possible?" **Revue Hebdomadaire**, 28, 1921, s.200.

3. Cumhuriyetçi seçkinler, devrimci süreci başlatmadan önce, yüce kurum, Meclis'te iktidarı sağlamakla işe başlarlar. Farklı grupların, düşüncelerin ve loncaların siyasal temsili konusundaki tartışmalara, yeni düzeni gerçekleştirmek için güçlerin birleştirilmesinin zorunluluğu üstünde önemle duran radikaller hâkimdir.Onlar karşısında, meslek gruplarının taraftarları ve özellikle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın üyeleri yeni rejimin çoğulcu karakteri üzerinde dururlar. Söz hürriyetine gelince, bazıları bunun dinsel söz için de geçerli olmasını isterler. Bu tartışmaların bitiminde, otoriter çözüm, sansür ve dışlanma, bundan böyle her türlü siyasal amaçlı etkinliği yasaklanan dinsel akıma ilk darbeyi vurur. Genel çıkarın önceliği öne sürülerek, mesleksel gruplar -özel çıkarların temsilcileri- re'sen yüce kurumdan dışlanırlar. Yüce kurum, ikinci partinin (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) altı ay çalıştıktan sonra kapatılmasıyla seçkinlerin büyük çoğunluğunun oluşturduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin sözcülüğünü yaptığı Ulusal Bilinç'in ifade edildiği bir yer haline gelir.

1. Zorunlu gelecek: Uygarlık[4]

Daha cumhuriyetin ilanıyla başlayan ve özellikle dinsel kurumu hedef alan cumhuriyetçi devrimler dizisi, geçerliliği kalmamış görünenleri ortadan kaldırmak ve yararlı ve modern olanı benimsetmek için yasal düzenlemeler yapmaktan ibaret olan kesin bir mantığa boyun eğer. Devletin işleyişiyle doğrudan ilişkili dinsel kurumlar düzeyinde, hilafetin 1924'te kaldırılmasıyla görüldüğü gibi, hareket tek yönlüdür. Cumhuriyetçilere göre, monarşinin 1922'de kaldırılmasından sonra, halifelik, artık dinsel yetkileri kalmadığından geçerliliği olmayan bir kurum durumuna düşmüştür.[5] Bu yargıyla güçlü duruma geçen cumhuriyetçiler, bundan böyle halifelik sıfatının Büyük Millet Meclisi ve Türk hükümeti tarafından temsil edilmesine karar verirler. Hükümet cumaları halife adına okunan hutbenin cumhuriyet hükümeti ve cemaati Müslimin adına yapılmasını ister. Dinsel makama gelince, yerine tamamen hükümetin denetimine tabi ve sadece ibadethanelerin yönetimiyle ilgili günlük işlerle uğraşan, hükümet kararlarının dinsel kurallara uygun olup olmadığına karar verme yetkisi olmayan bir Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur. Din kurumunun mali işleri ile ilgili olarak bir başka önlem daha alınır; bu kez işi vakıf kurumunun işleyişine sınırlamalar getirmeye kadar vardırmayan, ama dini kurumun mallarını devletleştirme yolunda bir adım olan Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulur.[6] Son olarak da İslamı devlet dini ilan eden 1924 Anayasası'nın 2. mad-

---

4. Resmi ifade şöyledir: "Ulusu, uygar dünyada hak ettiği seviyeye yükseltmek." Nutuk, s.676. Altını biz çizdik.

5. W.C. Smith'e göre, ortadan kaldırmak, bir çözüm olmaktan ziyade hilafet sorununun reddidir. **Islam in Modern History**, s.84.

6. "Vakıf" kelimenin Arapça anlamıyla tutmak, durdurmak ya da engellemek anlamlarına gelir. Normalde, Tanrı'nın hoşuna gitmek için bir kimsenin hayır ya da toplumsal amaçla mallarının bir ya da birçoğunu bağışlamasını öngören hukuki bir işlemdir. Bu mallar böylece ticaretin dışına çıkar. Bu amaca hemen ve mutlaka ulaşmak da zorunlu değildir. Vakfın devletin yanında ikinci derecede bir yeri vardır ama kamu hizmeti konusunda önemi az değildir. Zenginliğin yitirilmesi tehlikesine karşı, zenginliğin dondurulması işlevine sahip olduğu da ileri sürülmektedir. İslam hukukunun bu karakteristik kurumu, ele geçirilen topraklarda halkı iskân etme aracı olarak siyasal işlevinden başka -bir vakıf Müslüman, hem de çok sayıda Müslüman personel gerektirir- Osmanlı İm-

desi dört yıl sonra kaldırılır; bunu 1937'de anayasaya "laiklik" ilkesinin getirilmesi izler. Dinin ayrıcalıklarından ve dünyevi işlevlerinden kesin bir biçimde arındırılması, devlet dininin reddinde en mükemmel ifadesini bulur. Toplumsal ve kuramsal makro ölçekte gerçekleştirilen değişiklikler, seçkinlerin radikal bir biçimde dinin dünyevi boyutunu kaldırmaya çalıştıkları bir dizi önlemle tamamlanır. Böylece 1923'ü izleyen çeyrek yüzyılda, dinin işlevlerinin yasaklanıp yerlerinin doldurulduğu yerde eğitsel, herhangi bir ikamenin gerekmediği yerde de baskıcı bir laikleştirme eyleminin ortaya çıktığı görülür.

Çağdaşlık ilk başlarda eğitimle ilgili çeşitli laik önlemleri esinlendiren bir slogandır. Eğitimde Birlik (Tevhid-i Tedrisat) yasasıyla temel eğitim kurumlarının denetim ve yönetimi dinsel yetkililerden alınır. Medreseler kapatılır, yüksek İslami eğitime giriş zorlaştırılır, din bilgisi derslerinin saatleri gittikçe azaltılır, sonraları eğitim programlarından tamamen çıkarılır. Aynı şekilde Türkçe metinler için Arap alfabesinin kullanılması, Arapça ve Farsçanın öğretilmesi yasaklanır. Bir başka düzlemde, daha 1925'te bir yasa ile derviş tekkeleri kapatılır, bütün tarikatlar dağıtılır ve malları kamuya (özellikle orduya) devredilir. Kuran kaynaklı hukuksal metinler, özellikle aile hukuku ve ceza hukuku iptal edilir. Örneğin imam nikâhı geçersiz ilan edilir.

paratorluğu'nda eğitim ve öğretimde önemli bir rolü vardır. Vakıf aşağıdaki yerlerin kurulması ve bakımı için kurulabilir: İbadethaneler, kütüphaneler, imaretler, kervansaraylar, hastaneler, loncalar, iskeleler, kaldırımlar, tuvaletler, çamaşırhaneler, hanlar, hamamlar, pazarlar, deniz fenerleri, idman alanları; yoksullara yardım etmek, esirleri azat etmek, onları evlendirmek, hasta leylekleri tedavi etmek, öğrencileri geziye götürmek, yoksul kızlara çeyiz parası sağlamak, borçlarını ödeyemeyecek durumda olanlara yardım etmek, efendileri azarlamasın diye hizmetçilerin kırdığı tabakların yenilerini almak vb... Son olarak üç çeşit vakıf vardır: Kurucusunun hiçbir kâr sağlamadığı kamu vakfı; geliri ve yönetimi kurucusuna ait aile vakfı; her ikisinin arasında yer alan yarı aile vakfı. XVIII. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu üç vakfın her birinin payları % 18, % 7 ve % 75'tir. 1939'da, cumhuriyet döneminde vakıfların bütçesi ek bütçelerin hacim sırasına göre demiryolları ve denizcilik hizmetleri bütçelerinden hemen sonra geliyordu. Bütçe gelirleri toplamının % 4'ünü oluşturuyordu. T. Muhiddin'den alıntı, **Le Système Fiscal de la République de Turquie** s.179. Tarihsel ilginç bir inceleme olarak bk. B. Yediyıldız, **L'Institution du Wakf au XVIII'e Siécle en Turquie**, yayımlanmamış tez. ve ayrıca S.S. de Jenssens, **Les Wakfs de l'Islam Contemporain** P.Geuthner, 1952, Paris.

Özellikle vaaz, ezan ve Kuran'la ilgili olarak, Arapçanın yerine Türkçenin getirilmesi için büyük çaba harcanır.

Dinin dünyevi boyutunu atıp onu kişisel inanç meselesi yapmaya, bu amaca uygun olarak halka yeni toplumsal kiplikler ve "uygar" davranışlar kazandırmaya ve nihayet bütün bu dönüşümleri varsayımsal bir ulusal kimliğe geçirmeye çalışan çeşitli önlemleri belli bir mantıksal sıraya dizmek epeyce zordur.

Geleneksel kurumların yerine Batı'dan kopya edilen yeni kurumları getirmeye yönelik bir dizi önlem için de aynı şey söz konusudur. Orta ve yükseköğretimle ilgili olarak, Fransız sistemi olduğu gibi benimsenir. Arap alfabesi yerine Latin alfabesi, Arapça ve Farsça öğrenimi yerine klasik Latince öğretimi getirilir. Büyük bir okuma-yazma kampanyası başlatılır.

Adalet konusunda, İsviçre Medeni Yasası, Fransız Ticaret Yasası, İtalyan Ceza Yasası (1889)[7], 1926'da yürürlüğe konur.

Gelenek ve göreneklerle doğrudan doğruya ilgili önlemler de çok anlamlıdır. Hicri takvimin yerine uluslararası takvimin kabulü, haftalık izin gününün cumadan (Müslüman) pazara (Hıristiyan!) alınması, bazı dinsel bayram günleri işe gitmemenin yasaklanması[8], onluk sistemin kabulü, bundan böyle bir soyadı taşıma zorunluluğu, dine, soya, yerel ya da askeri mevkiye dayalı bütün unvanların kaldırılması, fes takmanın yasaklanması ve devlet memurlarına takım elbise ve şapka giyme zorunluluğunun getirilmesi[9]; bir başka düzlemde radyoda yerli müzik yayınlarına hissedilir bir sınırlama getirilmesi, yerine klasik Batı müziği ya-

---

7. Ek bazı maddelerle, özellikle çokkarılı kocalara ceza öngören bir madde.

8. Yeni zaman boyutuyla ilgili olarak, kulesi olmayan her kente bir saat kulesi yaptırılmasını örnek verebiliriz.

9. M. Kemal 1925'te yaptığı bir yolculuk sırasında şunları söyler: "Gerçekleştirdiğimiz ve hâlâ gerçekleştirmekte olduğumuz devrimin amacı Türk halkını tamamen uygar ve modern bir toplum yapmaktır. Dünyadan farklı bir başlık taşımakla, dünyanın uzağında kalıyoruz. Türk ve Müslüman dünyaya bakınız. Düşüncelerini ve anlayışlarını modern dünya hayatının gerektirdiği yeni koşullara uyduramadıkları için acı çeken insanlar göreceksiniz." S. Dirks alıntılamış, **İslam et Jeunesse en Turquie d'aujourd'hui**, s.87. M. Kemal'in kararına uygun olarak, bundan böyle nezaket, Müslüman geleneğin tersine şapkayı çıkartmayı gerektiriyordu. Öte yandan, bu devrim, şapkayla namaz kılarken siperlikten dolayı alnı yere değdirmenin mümkün olmaması gibi uy-

yınlarının arttırılması.[10]

Gelenek görenek devrimlerinin bir başka örneği, 1923'te İzmir'de toplanan iktisat kongresinin resmi sonuç belgesi olan ve *Misak-ı İktisadî* olarak adlandırılan on iki maddeden oluşan bir metinde açıklanan etik görüşlerdir. Bu metin bizce seçkinlerin düşüncesini açıklamak bakımından çok önemlidir. Bu nedenle eksiksiz olarak veriyoruz:

> **Madde 1**: Türkiye, milli hudutları dahilinde, lekesiz bir istiklal ile dünyanın sulh ve terakki unsurlarından biridir.
>
> **Madde 2**: Türkiye halkı milli hâkimiyetini, kanı ve canı pahasına elde ettiğinden, hiçbir şeye feda etmez ve milli hâkimiyete müstenit olan Meclis ve hükümetine daima müzahirdir.
>
> **Madde 3**: Türkiye halkı tahribat yapmaz, imar eder. Bütün mesaisi iktisaden memleketi yükseltmek gayesine matuftur.
>
> **Madde 4**: Türkiye halkı sarf ettiği eşyayı mümkün mertebe kendi yetiştirir. Çok çalışır: Vakitte, servette ve ithalatta israftan kaçar. Milli istihsali temin için icabında geceli gündüzlü çalışmak, şiarıdır.
>
> **Madde 5**: Türkiye halkı servet itibarıyla bir altın hazinesi üzerinde oturduğuna vakıftır. Ormanlarını evladı gibi sever, bunun için ağaç bayramları yapar; ye-

---

gulamada gülünçlüğe yaklaşan zorluklar çıkardı. Fese karşı ileri sürülen kanıtlamalardan biri de fesin Yunan, dolayısıyla düşman başlığı olduğunu ya da Yahudiler tarafından imal edildiğini -gerçek zaten öyleydi- dolayısıyla Müslüman işi olmadığını söylemek idi.

10. Ankara Radyosu'nun çeşitli yayınlarının süreleri yüzde olarak şöyledir: Batı müziği % 34.70, Türk müziği % 28.05, İngilizce dersi % 1.80, Tarihten sayfa % 0.97, dinsel yayın % 0.30, vb. Kaynak: **Statistical Abstract for 1947-50**, s.350.

niden orman yetiştirir. Madenlerini kendi milli istihsali için işletir ve servetlerini herkesten fazla tanımaya çalışır.

Madde 6: Hırsızlık, yalancılık, riya ve tembellik en büyük düşmanımız; taassuptan uzak dindarane bir salâbet her şeyde esasımızdır. Her zaman faydalı yenilikleri severek alırız. Türkiye halkı mukaddesatına, topraklarına, şahıslarına ve mallarına karşı yapılan düşman fesat ve propagandalarından nefret eder ve daima bunlarla mücadeleyi bir vazife bilir.

Madde 7: Türkler irfan ve ma'rifet âşıkıdır. Türk her yerde hayatını kazanabilecek şekilde yetişir, fakat her şeyden evvel memleketinin malıdır. Maarife verdiği kudsiyet dolayısıyla (Mevlid-i Şerif) kandil gününü, aynı zamanda bir kitap bayramı olarak tes'id eder.

Madde 8: Birçok harpler ve zaruretlerden dolayı eksilen nüfusumuzun fazlalaşması ile beraber, sıhhatlerimizin, hayatlarımızın korunması en birinci emelimizdir. Türk mikroptan, pis havadan, salgından ve pislikten çekinir, bol ve saf hava, bol güneş ve temizliği sever. Ecdat mirası olan binicilik, nişancılık, avcılık, denizcilik gibi bedeni terbiyenin yapılmasına çalışır. Hayvanlarına da aynı dikkat ve himmeti göstermekle beraber cinslerini düzeltir ve miktarlarını çoğaltır.

Madde 9: Türk dinine, milliyetine, toprağına, hayatına ve müessesatına düşman olmayan milletlere daima dosttur; ecnebi sermayesine aleyhtar değildir. Ancak kendi yurdunda kendi lisanına ve kendi ka-

nununa uymayan müesseselerle münasebette bulunmaz. Türk, ilim ve san'at yeniliklerini nereden olursa olsun, doğrudan doğruya alır ve her türlü münasebette fazla mutavassıt istemez.

Madde 10: Türk açık alın ve serbestçe çalışmayı sever; işlerde inhisar istemez.

Madde 11: Türkler hangi sınıf ve meslekte olurlarsa olsunlar, candan sevişirler. Meslek, zümre itibarıyla el ele vererek birlikler, memleketini ve birbirlerini tanımak, anlaşmak için seyahatler ve birleşmeler yaparlar.

Madde 12: Türk kadını ve hocası çocukları İktisadî Misak'a göre yetiştirir.[11]

Cumhuriyet döneminin kimi yorumcuları, cumhuriyetin ilk on yılı boyunca bir burjuvazinin oluşmasının beklendiğini, ama sonunda usanılıp onun yaratılmasına karar verildiğini sıkça söylerler. Gerçekten de cumhuriyetçi seçkinler sadece burjuvazinin değil, kamu erdemini ve bilincini de yaratmaya kararlı gibidirler. Yukarıda okuduğumuz ve yoğunlaştırılmış bir ahlak kitapçığı olan davranış kurallarında seçkinlerin idealizm ve ütopyaları saydamlaşır. Ama sonuçları yine de oldukça ileri gider: Çünkü son maddede görevin kendisine yüklendiği "Türk öğretmeni" seçkinden başkası değildir.[12] Neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verecek olan, halkın yeni iktidarla ya da daha doğrusu, modern, akılcı, uygar devletle barışması için onun eğitimini üstlenecek olan odur.

Cumhuriyetçilerin müdahaleleri, aldıkları önlemler, aslında uygarlığın erdemlerini özünde bulundurduğu varsayılan Türk halkının bu erdemlerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Başlarda, din kar-

---

11. İzmir 1923 Türkiye İktisat Kongresi'nde s.387-389. (Bu kongre münasebetiyle Numune Sergisi'ne sunulan malların listesi için bk. ekler V.1-c)
12. M. Kemal özellikle "baş öğretmendir."

şıtı devrim aracılığıyla doğuşunu hazırlamaya çalışarak, etnik "istidatları" dile getirmekle yetinildiyse de 30'lu yıllardan itibaren düzen ve gelişme adına bir siyasal bütünleşme uygulamaya konulur. Bu süreç içinde, seçkinlerin donatılmış oldukları "doğurtma" diyalektiği, (maiéutique) sadece kavmin ekonomik "istidadı" ile değil, sahip olması öngörülen tüm ahlaki/etik davranış biçimleriyle ilgilidir.

B. PASİFİKASYONDAN UYGAR ULUSA

Karamameleri, söylevleri, ilkeleri ve ahlaki tavsiyeleri gerçekte var olandan ayıran mesafe, cumhuriyetçileri, yasaklamak, yerini doldurmak ve yeni önlemlerin iyi işlemesine göz kulak olmak olan görevlerinin yanında ikinci bir görevi üstlenmek zorunda bırakır. İki nedenden ötürü, biz bu role ulusal eğitim diyeceğiz. Çünkü bir kere seçkinler, kavmin uygarlığı özümseyebilme istidatlarından söz ederken, gerçekte var olmayan şeylerden söz etmektedirler. Dolayısıyla başka bir şey, örneğin Fransız, Danimarkalı ya da İtalyan olmadıkça, uygarlığa geçiş, çok cüzi de olsa, öncelikle ve zorunlu olarak özgün bir kimlik gerektirir. Sonra, bunlarla bağlantılı olarak yeni egemenliğin meşruluğu seçkinlerin yasaklanan tahayyülün yerine bir şeyler getirme yeteneğine bağlıdır. Bu ise ancak bir başka tahayyül olabilir, ama artık ne olduğu belirsiz bir uygar kimlik üstüne kurulmayan bir tahayyül: İlkin halka Türk olduğunu öğretmek gerekmektedir.

Gerçekten Kurtuluş Savaşı'nın başından beri, yani ulusal bilinç çağrıları yaptıkları dönemden beri, cumhuriyetçiler ideolojik yalnızlığın acı deneyini yaşarlar[13] ve karşılarında kendileriyle aynı değerleri taşımayan bir halk bulunduğunu anlamaya başlarlar. Öyle ki bu ani ulusal(cı) tavır değişikliği, eylemlerinde de önemli bir değişimi gündeme getirir. Bundan böyle halkı dışlayarak değil, bütünleştirerek homojenleştirmeye çalışırlar. Bu değişim somut olarak 30'lu yılların başında, yani hemen hemen

13. Burada Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Yaban**'ını hatırlamakta yarar var.

bütün devrimlerin tamamlandığı, sert bir denetim[14] ve etnik homojenleştirme siyaseti[15] sayesinde ülke çapında nispi bir istikrarın gözlendiği bir dönemde, ama ortak bir atılımın, ulusal bir heyecanın ya da uygar bazı davranışların gölgesinin bile görülmediği bir zamanda meydana gelir. Bu yeni entegrasyonist girişimin hedefi ulusal bir duygu ve ulusal bir ekonomi yaratmaktır.

1. Ulus yapıcı devlet.

M. Kemal'in yönettiği ortaklaşa eser "*Türk Tarihinin Temel Çizgileri*" 1931'de yayımlanır. 605 sayfadan sadece 6 sayfa İslama ayrılmıştır. Aynı yıl Türk Tarih Kurumu kurulur; bunu 1932'de

14. Bu denetimin iki aracı ordu ve İstiklal Mahkemeleri'dir. Bu sonuncular, Fransız Devrim mahkemelerinin Türkiye'deki benzerleridir. İlk kez Kurtuluş Savaşı sırasında askerden kaçanları cezalandırmak amacıyla ortalığı kasıp kavurdular. Verdikleri 45 000 mahkûmiyetten 1 500'ü idam cezasıdır. (E. Aybars tarafından incelenmiştir, **İstiklal Mahkemeleri** s.228.) Kısa bir aradan sonra, 1925'te yeniden ortaya çıkarlar ve 1949'da kaldırılırlar. Cumhuriyet dönemindeki etkinlikleri komünistleri, 1925 Kürt isyanının elebaşılarını ve 1926'da M. Kemal'e karşı girişilen karanlık bir suikastın -aralarında ittihatçıların ve 1924'te kurulan muhalefet partisinin üyelerinin bulunduğu- zanlılarını mahkûm etmektir.

Orduya gelince, cumhuriyetçi dönemde oldukça önemli bir yere sahiptir: Üç kez -1925-30-37- karşı devrimci ayaklanmaları ezer ve yer yer çıkan isyanlara sık sık müdahale eder. Gerçekten de denetimin sertliği sadece bu iki kurumun baskıcı eyleminde değil, ama aynı zamanda olağan mahkemelerin kararlarında da görülür. Bu sonuncuların özellikle yer yer baş gösteren isyanların elebaşlarını, sıkça da kılık kıyafet yasasına uymayanları ölüm cezasına çarptırdığı olur.

15. Yunanistan'la mübadele Anadolu'dan 1 300 000 Rumun ayrılmasıyla sonuçlanır; buna karşılık olarak, 1923-1926 yılları arasında hepsi de Türk olmayan 400 000 Müslüman gelir ve bu tür değişimler daha küçük çapta 1954'e kadar devam eder. Türkleştirme-pasifizasyon süreci içinde, büyük bölümü 1898 ve 1924 yılları arasında çeşitli yollardan elenen ve bunun sonucu sayıları 1927'de 70 000'e düşen Ermeni halkının dramını da zikretmek gerekir. Bu yaklaşık rakamlar, 1927'de, Türk olmayan Kürt nüfusu dahil toplam nüfusun 13 milyonu geçmediği göz önünde tutulursa daha da anlamlı olur. Ve son olarak, 1925-30-37 isyanlarının ardından Kürt nüfusun bir bölümünün Anadolu'nun batısında zorunlu iskâna tabi tutulduğunu da hatırlatalım.

Yunanistan'la mübadele konusunda bk. S. Ladas, **The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece, and Turkey**, s.337, 442, 560 ve değişik sayfalar; İstatistik veriler için bk: **Rakamlarla Türkiye,** s.24.

Türk Dil Kurumu izler. Amacı, dili Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerden arındırmak, atılan sözcüklerin yerine Türkçe karşılıklarını bulmak ve böylece "arı Türkçe" denilen yeni bir dil yaratmaktır. Bununla birlikte dilde kullanılan Avrupa, özellikle de Fransızca ve İtalyanca kökenli sözcükler atılmaz; tersine Arapçasının yerine (örneğin "kültür", "ekonomi" gibi) ya da o kavram dilde olmadığı için, Avrupa kökenli sözcükler benimsenir. Aynı etkinlik kapsamında, edebi klasiklerden yapılan 500 çeviri içinde, Doğu-İslam klasiklerinin sayısı yirmiyi geçmez.[16] Yine aynı dönem boyunca, on asırlık İslami geçmişi göz önünde bulundurmaktan özenle kaçınarak, Türk kültürünün kökleri ve Anadolu kültür mirasına dair bilgilerin derinleştirilmesi konusunda resmi bir kampanya başlatılır.

Yeni ulusal tahayyülün genel çizgilerinin yayılmasına (veya hazmettirilmesine) gelince: Önce Z. Gökalp'in 1912'de kurduğu Türk Ocakları, Halk Evleri'ne ve Halk Odaları'na dönüştürülür. Bu kurumlar, "kentli ve köylü halkı cumhuriyetçi ve milli ilkelerle hazırlamakla" görevli cumhuriyet öğretmenlerine teslim edilir. Siyasal propagandanın ötesinde, sayıları 1950'de 4 500'e ulaşan bu kurumlar halka okuma-yazma öğretmekle de görevliydiler.[17] Arkasından kâfirlere karşı cihat çağrıları ile daha Kurtuluş Savaşı'nın başından beri seçkinlerin görüşlerinin hizmetinde olan din kurumu gelir.[18] Nispeten uzun askerlik görevi sırasında ulusal doktrini etkin bir şekilde aşılayan ordu üçüncü sıradadır. Son olarak, bütün eğitim kuruluşları, doğal olarak aynı davaya hizmet ederler. Özellikle 1928'de kurulan yetişkin okullarının amacı kırsal kesime yurttaşlık (bayrak, vergi, tarih, mahkemeler vb.), temizlik, sağlık, aritmetik, okuma yazma konularında basit bilgiler vermektir.[19]

---

16. **Türkiye Cumhuriyeti. Milli Eğitim, 1943/44, 1948/49 Öğretim Yılları,** s.163.
17. Bk. ekler V -3-f.
18. Laikliği yaymada "resmi" dinin bundan böyle yüklendiği görev konusunda S. Dirks'te bir sürü örnek alıntılanmıştır. Bir ders kitabından alınmış bir örnek: "Ben Türküm ve Müslümanım, Tanrı'yı seviyorum, hükümetimi ve vatanımı destekliyorum... Hem ulusal, hem dinsel bir inançla yaşayacağım." A.g.e., s.100.
19. Anlatısal bir inceleme olarak bk. Y. Akyüz, **Le parti politique unique de la Turquie, 1923-1946 et l'Education politique du peuple.**

Bu değişim süreci içinde yeni milli ilkeler, bunların hazırlanması ve yaygınlaştırılması için yapılan çeşitli girişimler[20] toplumsal çapta gerçekleştirilecek dönüşümün öğelerini ve pratik yollarını idealist ama gene de zorlayıcı bir biçimde oluşturmanın bir başka tezahürüdür. Hem de bu yeni girişimin, yöneldiği halk yığınının daha gerçek bir yanını ortaya çıkarmak gibi bir iddiadan kaynaklanmasına karşın. (Hıristiyan olmayan bir halka, uygarlığın aslında Helen kökenli olduğunu ve dolayısıyla Hıristiyan kökenli olmadığını kabul ettirmeye çalışmaktansa, Türklerin Batı uygarlığına yaptıkları katkılardan söz etmek ola ki gerçeğe daha yakın ve daha etkilidir.)[21] Bunun anlamı şudur: Tıpkı manevi seferberlik gibi, ulusal seferberlik de sınırlarını ulusun kültürel içeriğinin tanımında bulmaktadır.

Bütünleştirme girişiminin üçüncü boyutu ekonomi kurumuyla ilgilidir. Bizzat kavram düzeyinde, kendi içinde tutarlı ekonomik akılcılık arayışından çok, "entegrasyon aracı" yanı ağır basar. Bu ilk özellik, ekonomi eylemini de dil gibi, tarih gibi dışlayıcı olmayan bir eylem yapar. Ekonomi bir sınıf için değil, bir ulus(un yetkinliği) içindir. Zaten seçkinlerin ekonomik söylemi bu ulusçu kaygıyı yeterince sadakatle anlatır: "Ulusun mutluluğu ve maddi refahı" söz konusudur.

Sonra ekonomi görevinin devletçe ele alınması anlamına gelen ve resmi adıyla "iktisadi devletçilik" denilen kavram, zaten var olan bir alana müdahale etmek anlamına gelmez, tersine var oluş nedenini ekonomik dinamiğin olmayışında bulur. Çünkü bir anlamda nasıl etnik homojenleştirme yalnızca "vatan hainleri"nin dışlanmasıyla bir ulus yaratmaya yetmezse, aynı şekilde, Türk olmayan tüccar ve imalatçıların -kaldı ki kısmen bunlar aynı "hainler"dir- dışlanması da Türk *homoœkonomicus*'unun ortaya çık-

20. Özellikle dili yayma konusunda baskı aracı olarak, evlerin dışında Türkçeden başka dil konuşanların ağır para cezası ile cezalandırılmasını örnek verebiliriz.

21. **Türk Tarihinin Temel Çizgileri**'nde şöyle pasajlara rastlayabiliriz: "Yeni gelenler (Asya Türkleri) Avrupalılara buğday ekimini, hayvancılığı ve çanakçömlekçiliği öğrettiler. Göçmenler yerli halkları [...] mağara hayatından kurtardılar ve onlara tinsel gelişmenin yollarını gösterdiler." s.13. Dirks'ten alıntı. A.g.e., s.73, dipnot 1.

masına yetmez. Cumhuriyetin başından beri oynadığı her ilerici rol gibi seçkin kesim bu kez de her medeni millete gerekli altyapıyı yaratarak ekonomik öncülük rolünü üstlenmeye karar verir. Nitekim kendisine bir ulus yarattığı gibi bir de ekonomisini yaratır.

2. Devlet, ulusu için ekonomiyi yaratıyor

Somut olarak, cumhuriyetin kurulmasından itibaren, seçkinlerin ekonomik alanda hem doğrudan hem de dolaylı eylemi, ulusçu bir bakış açısı doğrultusundadır. Bu eylemin ilk evresini özellikle dış rekabet karşısında Türk işadamını kayırmaya değilse de en azından korumaya çalışan bir dizi dolaylı önlem belirler. Bu eylemin belli başlı araçları şunlardır: Sanayi ve Ticaret Odası'nın kurulması (1925), İş Bankası'nın kuruluşu (1924), Fransız tütün tekelinin kaldırılması ve biri Teşvik-i Sanayii (1927) diğeri Türk karasularında Türk tüccarların tekelini sağlayan kabotaj (1927) yasalarının çıkarılması. Aynı şekilde İktisat Bakanlığı'nın ve Yüksek İktisat Konseyi'nin (1928) kurulması ve yabancı işletmelerin millileştirilmesi kararı aynı döneme[22] (1925) rastlar.

Bu korumacı ve "millileştirmeci" önlemleri, ikinci evrede devletin gittikçe daha açık bir şekilde ekonomiyi üstlenmesi izler. Böylece devlet ekonomik alanda da ulusa hizmet etmeye karar vermiş gibidir.[23] Seçkinlerin ekonomik paternalizmi diyebileceğimiz bu tutum, o dönemde çok tutulan ve temel ihtiyaçların karşılanmasında gerekli üç ürünün (pamuk, şeker, un) üretimine öncelik verilmesini anlatan "üç beyazlar" sloganında açıklıkla görülür.

Gerçekten de 1933'ten itibaren, devlet işe koyulur ve tekstil,

22. Özellikle demiryollarını, limanları, toplu taşımacılığı, elektrik ve telefon santrallarını, kömür madenlerini bir şeker arıtımevi ve birkaç fabrikayı kapsar. Ayrıca kapitülasyonların kaldırıldığını da belirtelim.
23. 1927'de M. Kemal şöyle konuşur: "Aynı dönemde (1923-1927) toplum için toplumsal ve ekonomik alanlarda, kısaca insan etkinliğinin her türlü tezahürlerinde verimli sonuçlar vaat eden yasalar hazırlandı ve yayımlandı."

çelik, kenevir, süperfosfat, kâğıt, yapay ipek, seramik, porselen, cam, şeker, kibrit, çimento, sigara, şarap ve ispirtolu içkiler üretmek için fabrikalar kurmaya başlar; madenlerin, ormanların işletilmesini üstlenir, daha önce başlatılmış kara ve demiryolu politikasını sürdürür[24], bir hidroelektrik barajı inşa eder, on iki yeni tekel kurar. Böylece tekellerin sayısı 13'e yükselir.

Tarım alanında, esnek bir kredi politikasıyla küçük işletmelere yardım etmeye çalışır, köylülere danışmanlık yapması için tarım uzmanları gönderir, Devlet Çiftlikleri, bir sulama idaresi kurar, buğday, şeker ve pamuklu ithalatını durdurmayı başarır, şekerpancarı, buğday, pamuk ve tütün gibi bazı tarım ürünlerinin toptan alıcısı haline gelir; ilgili kuruluşlara sabit bir fiyatla satma zorunluluğu getirir. Toprak Mahsulleri Ofisi'ni kurar, buğday ihracatını devletleştirir.[25]

Ayrıca su, elektrik ve gaz dağıtımını düzenler, turizm ve eğlence kuruluşları işletir.

Kurumlar düzeyinde, her sektör için bir İktisadi Devlet Teşekkülü kurar ve bunları toplu bir yasaya bağlar. Para politikası konusunda, o zamana kadar mevcut olmayan Merkez Bankası, kurların ve faizlerin denetimi, dolaylı olarak gümrük tarifelerinin kontrolü gibi kurumlar ve mekanizmalar oluşturulur. Biri emlak kredileri için, öteki ticaret kredileri için iki banka kurulur.

Teknik ve ekonomik eğitim alanında[26] üniversiteyi baştan dü-

---

A.g.e., s.676. Oysa 1932'de şunları söyler: "Devletçi politikanın amacı, ekonominin başlıca temellerinin girişim ve özel girişim olduğunu kabul etmekle birlikte, ulusu mümkün olan en kısa sürede uygun bir erinç ve maddi refaha kavuşturmaktır ve bunu başarmak için ulusun yüksek çıkarları gerektirdiğinde özellikle ekonomik alanda devletten işlerin yönetimini üstlenmesini istemektir." O. Okyar'dan alıntı, "The concept of etatism" **Economic Journal**, 297, 1965, s.101. Biz çevirdik.

24. Bk. ekler V-3-e.

25. Sonrası için belirtmek gerekir ki bu tarım politikası yönetimsel düzeyde o kadar akıldışıydı ki örneğin, 1948'de devlet buğday dışsatımı ile övünürken, kuzey Anadolu'da yetersiz beslenmeden dolayı ölüm olayları bildiriliyordu. K. Karpat'tan alıntı, **Turkey's Politics**, s.103,dipnot.18.

26. 1946 yılında, 201 sanat okulu ve 43 orta dereceli ticaret okulu vardır. Hemen hepsi 40'lı yıllarda kurulmuş olan bu okullar özellikle teknisyen yetiştirirler. Bunlara cumhuriyetçilerin köylünün pratik ve teknik ihtiyaçlarına cevap

zenler ve öğretimin niteliğini ve niceliğini iyileştirir; bunu, özellikle Nazi muhalifi Alman öğretim üyelerini kabul ederek sağlar.

Gerçekleştirilen ekonomik çabanın nicel değerlendirmesine gelince:[27] Dönemin kamu harcamalarının toplam hacmi içinde, en önemli pay devletleştirilen yabancı firmalara ödenen tazminatlara ve demiryolları yapımına gider; arkasından yeni başkentin inşası, ordu masrafları ve Osmanlı borçlarının ödenmesi gelir.[28] Yukarıda saydığımız fabrikaların kurulması ve işletilmesi ile görevli kurumlara beş yıllık sanayi planı (1933) uyarınca ayrılan kredilerin toplamı, hemen hemen 1929-30 mali yılı bütçe gelirlerinin yarısına eşittir.[29]

Konumuz elbette bu ekonomik çabaların nicel önemi değil,[30] nasıl tasarlanmış olduğudur. Seçkinler, ekonomiyi de ulusu oluşturdukları gibi kararnamelerle oluştururlar: Şunun ya da bunun gerçekleşmesi amacıyla yapılan politik müdahaleleri yönlendiren mantık, ekonomik müdahalelerde de geçerlidir.

Bu mantığa dört örnek vereceğiz.

Devlet gelirlerinin asıl kaynağını oluşturmasına karşın vergi geleneksel ve patrimonyal mantık bakımından hiçbir önemli de-

---

vermek ve onları eğitmek için düşünülmüş olan 21 Köy Enstitüsü'nü eklemek gerekir. Kaynaklar: **Türkiye Cumhuriyeti. Milli Eğitim. 1943/44-1948/49 Öğretim Yılları** s.9, 40, 41, 48, 74 ve **Statistical Abstract for 1947-50,** s.132.

27. Başlıca veriler için K. Karpat'ın eserlerini, A.g.e., O. Conker, **Le Redressement Economique et l'Industrialisation de la Nouvelle Turquie;** Z.Y. Hershlag, **Turkey: The Challenge of Growth**'u kullandık.

28. G.Kazgan "Türk Ekonomisinde 1927-35 Depresyonu" **Atatürk Döneminin Ekonomik ve Sosyal Sorunları** içinde, s.251.

29. O. Conker, A.g.e. s.179.

30. İyi düşünülürse, bu çaba çok önemli değildir. (bk. ekler VI-3-a), ama hiçbir şeyin ya da çok az şeyin mevcut olduğu göz önüne alınırsa, pekâlâ önemli bir çaba olarak da değerlendirilebilir. Başka bir anlatışla, birçok incelemede olduğu gibi gelişme düzeyi tartışmaya açık bir konudur. Bize göre, seçkinlerin, en önemli ekonomik başarısı, azınlıkların ülkeyi terk etmelerinden doğan ve etkileri özellikle Batı Anadolu'da gözlenen iktisadi gecikmeyi yakalamasıdır. Misak'ı İktisadi'de teyit edilen tavsiyeler bu yüzdendir. Mübadelenin ekonomik etkileri konusunda bk. Ç. Keyder, **The Definiton of a Peripherial Economy Turkey 1923-29**, 3.böl. Etnik işbölümü konusunda A.J. Sussnitzki, "Ethnic division of labour" **The Economic History of the Middle-East**, 1800-1914.

ğişikliğe uğramaz. Bu konuda, cumhuriyet dönemi ile imparatorluk dönemi arasındaki tek fark, 1926'da öşürün kaldırılmasıdır. Oysa, devlet böylece kendisini bütçe gelirlerinin dörtte birinden yoksun bırakır. Dolayısıyla, çabucak, hatta öşürün kaldırılmasından önce, bir yandan yirmi bir yeni vergi getirerek bu kurumun açtığı boşluğu doldurmaya çalışır, bir yandan da Osmanlı döneminden miras kalmış üç verginin oranlarını arttırır.[31] Bütün bu mali çabalara karşın, sonunda 1940'ta altı yıl süreyle öşürü yeniden yürürlüğe koyar.

Yeni vergilerin arasında "yol vergisi" denilen çok ilginç bir vergi yer alır. Kâh salmaya (capitation), kâh angaryaya benzer; 1921'den beri 18 ile 60 yaşı arasındaki her erkekten alınır ve gerek ayni, yani yılda on gün yol yapımında çalışarak -daha çok bu biçimi yaygındır-, gerekse nakit olarak ödenebilir.[32] Üçüncü ilginç vergi, varlık vergisidir (1942 ve 1944 arasında). Bu vergi keyfi olarak, zengin görünenlerden, özellikle de Müslüman olmayan imalatçı ve tüccarlardan nakdi veya ayni olarak alınır.[33] Dördüncü uygulama açık bir biçimde ceberruttur. Fabrikalarda ve devlet madenlerinde üretim kapasitesini korumak için, silah zoruyla çalıştırmak ve işten kaytarma, çalışmayı reddetme ya da işyerinden kaçma halinde çalışanları cezalandırmaktan ibarettir. Bu uygulama 1940'tan itibaren Milli Müdafaa adı verilen ve 1944'te pekiştirilen bir yasa uyarınca özellikle maden bölgelerinde olağan bir uygulama haline gelir.[34]

Seçkinlerin eylemciliği, insan hayatının her alanında oynamaya karar verdikleri rol, çoğunlukla didaktik, bazen baskıcı, pragmatik ve yasacı bir mantık çerçevesinde, daha bir radikal olma dürtüsü ile paternalist bir ılımlılık arasında bocalayan yapayalnız bir eylemciliktir. Radikal eğilimden olanlar, daha 1932'te "Kadro" der-

---

31. Çeşitli vergilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ekler V. 2-a ve b
32. 1933: 680 000 angarya; 1934: 711 000 angarya; 1935: 502 000. Kaynak: 1937-38 İstatistik Yıllık , s.409.
33. Nitekim 2057 mükellef vergisini nakit olarak ödeyemediği için çalışma kampında çalışmak zorunda kaldı ve tabii bir sürü iflas eden oldu. K. Karpat, A.g.e., s.114-116.
34. A.g.e., s.91 ve s.91 dipnot 28.

gisi etrafında ortaya çıkarlar.[35] Pazar ekonomisi anarşisinin önünü almak (30'lu yıllarda egemen kuramsal ve pratik anlayışa uygun olarak), üretimi rasyonelleştirmek, eşitlikçi bir bölüşümü sağlamak, dünya çapındaki eşitsizlikten ileri gelen az gelişmişliği dengelemeye yarayacak ileri bir teknoloji sayesinde, iki potansiyel sınıfın farklı çıkarlarını uyumlu hale getirmek için devletin etkin bir biçimde ekonomiye müdahalesinin zorunluluğunu vurgularlar. Bugün Üçüncü Dünyacı diyebileceğimiz bu anlayış, sermaye birikiminin gerekliliği ve bu görevi, işi bilen bir ekibe, bir sınıfın değil, ortak çıkarların temsilcisi olmak isteyen "kadro"ya vermenin gerekliliği üzerinde yoğunlaşır. Sözü burada Şevket Süreyya Aydemir'e verelim: "Milli kurtuluş hareketinde kalkınma demek, milli emeğin seferber edilişi demektir. Bunun için de plan demektir ve nihayet milli gücün millet hayrına harekete geçirilmesi ve yönetilmesi demektir. Bu yönelişin canlı sermayesi insan gücü ise yatırım ve işletme unsuru da, biriken milli sermayedir. Milli sermayenin halk yararına birikişi ve işletilişi milli bir kurtuluş hareketinde sosyal devletin, iktisadi alanda asli görevini teşkil eder..."[36] Bu hareketin başını çekenlerin radikal, hatta kimi zaman gayretkeş tutumları karşısında (örneğin, umumun faydası uğruna özel çıkarların *a priori* dışlanması), resmi anlayış ılımlı tezleri destekler: "Liberalizm kuramı bu ülke için anlaşılması zor bir şeydir. Biz ekonomide gerçekten ılımlı devletçileriz. Bizi bu yöne iten ülkenin ihtiyacı ve doğuştan eğilimidir. Herkes ülkenin ihtiyaçlarını Hazine'den karşılamanın

35. Monografik çalışma olarak bk. Ö. Sezgin, **La Recherche d'une Doctrine Nouvelle du Développement Economique, Le Mouvement de Kadro en Turquie**, yayımlanmamış tez.

36. Ş.S. Aydemir, **İnkılap ve Kadro**, s.209. Etkisi o devrede az olmasına karşın, varlık vergisinin, mesleklerinin ve görevlerinin doğasına göre farklı bireylerin uyum içinde birlikte yaşamalarına önem veren, grev ve lokavtı yasaklayan dönemin İtalyan yasasından esinlenen iş yasasının (1936) ya da dönemin toprak ve konutla ilgili Alman yasasından esinlenen başarısız toprak reformunun (1945) kökeninde bu hareket var gibi görünüyor. Aynı şekilde, bir yandan CHP'nin il sekreterleriyle valilerin birbirine karıştığı ülke yönetimindeki bu aşırı politikleşme süreci, onların radikal kehanetlerinin bir sonucu olabilir. Bize göre, ötekiler gibi bu önlemler de totaliter bir mahiyetten çok Jakoben ve eşitlikçi bir eylemciliğe yakındırlar.

çarelerini arıyor. Elektriksiz, limanı bakımsız şehir, iş bulamayan insan, herkes hükümeti sorumlu tutuyor. Kusurluyuz, çünkü ülkenin isteklerini karşılayamıyoruz (...) Devletçiliği tamamen terk edip her şeyi kapitalistlerin faaliyetinden beklemeye başlamak bu ülkenin anlayabileceği bir şey midir?"[37]

Gerçekte var olmayan bir toplumsal pratiği yani ekonomiyi var etmenin kaçınılmaz gerekliliği, cumhuriyetçi değerler hiyerarşisi içinde ekonominin tuttuğu varsayılan gerçek yeri gösterir. Misak-ı İktisadi'de manevi değerlerin kendiliğinden gelmesi beklenir gibi gözükse de iyimserlik fazla sürmez ve yerini bizzat bu ulusal değerlerin yaratılmasına bırakır. Seçkinlerin bu ulusal değerlerin nasıl hem kâşifleri hem de yayıcıları olduklarını gördük. Ama ulusun ekonomik bir ulus olmasını beklerken ya da tarihinin "temel çizgilerini" hatırlamasını beklerken, bu değerlere tek sadık kalan ve onların tek güvencesi olan yine devlettir. Böylece devlet gittikçe daha müdahaleci hale gelir ve M. Kemal'in dediği gibi varlığı "insan eyleminin her türlü tezahüründe" görülür.

Seçkinlerin verdiği ekonomik hizmet halkın refahını amaçlar, böylece ülkeyi modern ulusa yaraşır ekonomik kurumlarla donatır. Aslında yapılan her eylemin ulusal karakteri, kozmopolit ve iki evrenselciliğin -imparatorluk ve din- damgasını taşıyan eski, gayri milli kimliğin aşılmasının *olmazsa olmaz* koşulu olarak ortaya çıkar. Bir içişleri bakanının "Türkler için en iyi din milliyetçiliktir" demesi, ulusu, şimdi ya da gelecekte yeniliğe götüren ortak eylem için kaçınılmaz bir kimliksel temel olarak görmesindendir. Ayrıca, halk lafı kadar soyut ve ideal bir genelleme olan *uygar ulus*, her türlü kötülüğün kaynağı olan eski rejimin karşıtı olarak düşünülmektedir. Bu anlamda, seçkinlerin ekonomik ya da başka tür müdahaleleri, bu soyut, bu homojen ve mükemmel bütünlük içinde hapsolur. Tersine, niyet bu "mutlu" bütünlüğü yaratmak olduğundan, bunun gelecekteki varlığını tehlikeye düşürebilecek ekonomi dahil her türlü çatışmacı olasılığı dışlar.

37. Başbakan İ. İnönü'nün 1930'daki söylevinden alınmıştır, s. 163-164.

Ulus, Türk seçkinlerinin mükemmeliyetçiliğinin ve Jakobenliğinin açıkça ortaya çıktığı yerdir.[38]

38. Okuru burada Devlet'in bekası ışığında biçimlenen iktisadi gelişme mantığının çarpıcı bir çözümlemesine, Ahmet İnsel'in "La Turquie entre l'Ordre et le Développement", L'Harmattan, Paris, 1984 kitabına yollayacağız.

İkinci Bölüm

"TÜRK UYGARLIĞININ" MANTIKSAL SINIRLARI VE SONUÇLARI ÜSTÜNE DÜŞÜNCELER

I. İKİ EVRENSEL ARASINDAKİ BOŞLUK: ULUS

"Bizim gerçekleştirdiğimiz ve gerçekleştirmekte olduğumuz devrimin amacı, Türk halkını tamamen uygar ve modern bir toplum yapmaktır."

ATATÜRK

"Yasa yapıcılar arasında kimileri, Jupiter ya da Minerva'nın otoritesine sığınmaya gerek duymadan eşsiz yasalar koydular (...) Roma Senatosu ve günümüzde Büyük Petro bunlardan bazılarıydı."

VOLTAIRE

A. DİN

Modern egemenliğin kuruluşunu incelerken, yerel kültür ile uygarlık arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanan açmazın hangi koşullarda ortaya çıktığını ve bu açmaza çözüm getirme biçimini, yani Türk seçkinlerinin herhangi bir uzlaştırma, bağdaştırma girişimine aldırmadan evrenselci bir tavrı benimsemelerini anlatmaya çalıştık. Bu aceleci çözüm, seçkinlerin karşılaştıkları engelin açık ve seçik bir ifadesidir.

Kültürel veriler -kültür terimi kullanılabilirse- şu konumdadır: Bir yanda 1923'te Türk ulusu adı verilmek istenen şey vardır. Bunun gözlenebilir tek bileşeni dildir. Dil, ulusun ve ulusallığın tanımı için biricik olası esin kaynağı olarak görülür. Evrensel ya da bir bütün olmaktan uzak olan bu varsayımsal ulus, aslında, bir genelleme haline sokulmak istenen bir özelliktir. Öte yanda ise çok

köklü bir geleneksel kimlik vardır ve bu da İslam dinidir. Kozmopolit Osmanlı İmparatorluğu'nda uyruklar arasındaki farkı dile getiren dindir. Din, anlatımda da başlıca farklılık kaynağıdır, yani mevcut biçimiyle millet terimi, anlamını ona borçludur. Nasıl bir "Müslüman milleti"nden söz edilirse, bir "Hıristiyan milleti"nden, bir "Yahudi milleti"nden söz edilir; hepsi Osmanlı İmparatorluğu içinde bütünleşmişlerdir. Din içi farklılıklar dahi, yani Anadolu'daki namütenahi şizmalar (Pagan geleneği, Eski Doğu kiliseleri, Pers kökenli mezhepler) herhangi bir etnik grubun bütünlüğünü kapsamaktan uzaktır. Müslüman Araplar da vardır, Hıristiyan Araplar da; Arnavutlar Müslüman milletinin bir parçasıdır vb. "Müslüman milleti"nin ilk tanımı, öğelerinin de gösterdiği gibi, kimliksel temsilin sınırlarını bildiren bir cemaat kimliği (olumlu) ve bir cemaat dışı (olumsuz) kimlik gerektirir. Müslüman milletinden ya da birliğinden (Arapçası ümmet) olan millidir. Dolayısıyla, Yahudi ya da Hıristiyan milletinden olandan farklıdır. Nitekim, devrimci kopma sayesinde başlatılan girişim, her şeyden önce, halk için yeni bir kimliğin yaratılması, hatta bulunmasıdır. Bu yeni kimlik, önce seçkinlerin düşüncelerine uygun olarak evrensel (uygar) kimlik, sonra da uygarlık imajına uygun bir ulusal kimlik olarak düşünülür. Kimlik öğeleriyle akıl yürütüldüğünden, modern bir ulus yaratma işinde dinsel ağırlıklı eski kimlikle çatışma kaçınılmazdır. Dolayısıyla artık sorun, özel alışkanlıklar ile yeni ve evrensel daha başka alışkanlıklar arasındaki çatışma değil, toplumu tümüyle kavrayan İslam ile Batı uygarlığı arasındaki çatışmadır. Yerel boyutunda (Anadolu) evrensel bir dini, kaynağını Batı'dan alan evrenselci bir istemle karşı karşıya getiren bir mücadele içinde, ulusal bir kimliğin ne kadar az anlam taşıdığı belki böylece anlaşılabilir. Bir halkın ne ulus olarak ne de "uygar" olarak katılmaya hiç de istekli olmadığı bir "kongre"de, kültürel de olsa, kendisine bir yer açma şansının ne olduğu da burada görülür. İkincisi, bir halkın sahip olduğu uluslaşma şansı, yani şimdiye kadar Osmanlı İmparatorluğu ve İslam dini gibi iki katı evrensellik içinde erimiş değerler karşısında, şimdiyse de Batı'ya yönelmiş olarak kendisini tanımlayabilmesinin güçlüğü de burada ortaya çıkar.

Türkiye'de birinci cumhuriyetin yönetici seçkinleri, gördüğümüz gibi, kökleri Batı'da olan yeni bir kimliği yeğlemişlerdi. Böylece başlarda uygarlığa özel ya da yerel kültürün önünde bir yer vermek amacıyla safiyane bir kültüralizmi[1] dışlamışlar, sonraları yeni bir kimlik gerektiren ulusal devlet ışığında içinden çıkılması güç ulusal kültür sorununa yeniden dönmek zorunda kalmışlardır. Yani devlet kurulur kurulmaz, devletten ve onun görüntüsünden yola çıkan yeni bir kimlik gerekliliği bir zorunluluk haline gelmiştir. Kimlik olarak ulus, devleti öncelemek bir yana, devletçi istemin bir gerekliliği olarak ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak bu ulusun karakteristiği de her şeyden önce tarihsizliğinde demeyelim de aykırı konumunda yatar. Oluşması ise paralel iki süreç içinde yer alır: Bir taraftan geçmişin izlerini yok etmek, öte taraftan da asimilasyon.

İlk olarak dinsel göndergenin her iki boyutunda, devlet ölçeğinde ve cemaat ölçeğinde ortadan kaldırılması gelir. Gerçekten de XIX. yüzyılın başından beri, siyasal kurumlarda gözlemlenebilecek uzun laikleşme süreci, gördüğümüz gibi, devlet ve din işlerinin net bir şekilde ayrılmasıyla sonuçlanır; bu ayrılın, anında, devletin dini toplum ötesi güvence niteliğinden yoksun bırakarak yeniden tanımlaması demektir.

Cumhuriyetçi seçkinlerin devlet kurumu düzeyinde giriştikleri radikal laikleştirme, başta Batı'dan alınan yürütme, yasama ve yargıya ilişkin metinlerin benimsenmesiyle, sonra da devletin anayasal tanımı düzeyinde her türlü dinsel göndergenin terk edilmesiyle gerçekleşir.[2] Yeni pozitif yasallığın temelinde bulunan ve bunun sonucu olarak bazı dinsel yetkilerin devlete devrini ta-

1. Milliyetçi düşünür Gökalp, İkinci Dünya Savaşı sırasında, Alman düşünürlerin etkisi altında ırkçı bir yönde göreceli bir atılım yapan bu akımın önemli kişisidir, bk. örneğin A. Uzmay **L'Anatolie, le Pays de la "Race" Turque** (54000 kişi üzerinde yapılan araştırma). A. Kundig. Cenevre, 1939. Bu tür akıma daha az angaje olan Gökalp, yazılarında Orta Asya Türklerinin şölenlerinde, özellikle bir ekonomik dayanışma eylemi olarak sunduğu halkın, şeflerin zenginliğini har vurup harman savurmasını Durkheimcı dayanışmanın İslamiyet öncesi örneği olarak sunar.

2. M. Kemal söylevinde şunları söyler: "(...) Türk devletinin resmi dili Türkçedir, bunun ne demek olduğunu herkes anlıyor. Ama Türk devletinin dini Müslüman dinidir, cümlesi aynı şekilde kabul edilecek ve anlaşılacak mı?" **Nutuk**, s.557-558.

mamlayan metinlere koşut olarak, dinsel göndergenin, devlet dininin reddedilmesi yoluyla terk edilmesi, dört yüzyıllık bir geleneğe, yani sultanın çifte iktidarına, padişahlık ve halifeliğe son verir. Hatta Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce, Abbasi ve Memluk patrimonyal hanedanlarının dinin meşalesini taşıdıkları göz önünde bulundurulursa, dinin her yerde hazır ve nazır olması, dört yüzyıllık Osmanlı hilafetinin de ötesinde, egemen bir çizgi olarak görünür.[3] Tönnies'in terminolojisinde İslamın her an devlet içinde hazır olması ile somutlaşan evrenselleşme yeteneği, var olduğu yerde cemaat sınırlarını hemen aşarak globalleşmesinde ya da örneğin kilise gibi bir dinsel otoritenin ışlevlerini de aşarak devletle birleşmesinde ortaya çıkar. Dinsel cemaat dirliği, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal siyasal bir anlaşmaya benzer. Cumhuriyetle beraber gelen yasal egemenliğin binası da geniş ölçüde bu duruma bağımlıdır. Bu bakımdan, toptan laikleştirme yasal egemenliğin hümanist ilkelerinin yaşaması için olduğu kadar uygulanması için de gerçekten bir zorunluluktur. Kurulması istenen, dinde somutlaşan toplum-ötesi ve/veya siyaset-ötesi güvencenin dışında, bir tür yeni siyasal ve toplumsal işbölümüdür.[4] Ve zaten

---

3. İlkel İslamın tüccar karakterinin özgürce gelişmesine engel, Turner'e göre, askeri bürokrasileri dine yeni bir savaşçı anlam katan bu üç patrimonyal hanedandır. B. Turner, **Weber and Islam**, 11. böl. ve değişik böl.

Bu üç imparatorluğa "üç ortodoksluk" adını veren Arkoun, bunların üç ayrı İslamı somutlaştırdığını, öyle ki İslam denilince gerçekte asıl içeriği her birinin kültürüne ve etno-politik grubuna göre değişiklik gösteren soyut bir zatiyete yollama yapıldığı düşüncesindedir. M. Arkoun, **"L'Islam face au développement" Diogène** dergisi içinde, 77, 1972, s.71-91.

Berkes, laik ve dinsel kurumların karşılaştırmalı çözümlemesinde, Müslüman toplumların siyasal kurumlarının kaynağında katiyen İslamın bulunmadığını, buna karşılık Müslüman ülkelerde siyasetin dinsel temelinin, siyasal otoritenin politikayla hiç ilgisi olmayan, yalnızca bu dünyayla din arasında bir bağlantı kurmayı amaçlayan bir yasamayı kabul etmesiyle oluştuğunu ileri sürer. N. Berkes, "Religious and secular institutions in comparative perspective" **Archives de Sociologie des Religions** içinde, 16, 1963, s.73-77. Yani, "politika"nın olmadığı patrimonyal imparatorluklarda siyasal kurumlara doğrudan doğruya girmeden kuşatan, savaşçı etiğiyle etkisini gösteren Ortodoks bir İslam söz konusudur; bu İslam her yerde nazır ve hazırdır ve/veya siyaseti düzenleyen bütün kararlarda hep vardır.

4. R. Bellah Türkiye ve Japonya'da modernleşmenin dinsel görünümleri üstüne yazdığı kısa makalede, yenilikçi hareketlerin bağımsız bir meşruluk kazanmak

sorun yaratan da dinsel güvencenin gönüllü biçimde böylece yitirilmesidir.

Dinin olmazsa olmaz biçimde dışlanmasının modern ve ulusal bir devlet kurmanın önkoşulu olup olmadığını burada tartışmaktan çok -kaldı ki bu tartışma İslam dünyasında hâlâ canlılığını korumaktadır- biz daha çok Tocqueville'i izleyerek, modern, akılcı ve devrimci bir devletin kuruluşunda ortak öğe olan ve dinsizleşme olarak nitelendireceğimiz sorunsal üzerinde durmak istiyoruz. Başka bir deyişle, modern devletin olduğu kadar Türk ulusunun özgüllüğünü anlamak için, dinsel güvence kaybının yol açtığı boşluk sorunsalını incelemek gerekmekte.

Tocqueville, Devrim'den söz ederken "Yerine bir başka din getirmeye bile çalışmadan, bir tür hezeyanla Hıristiyanlığa karşı saldırıya geçildi. Ruhları besleyen inanç, inatla ve sürekli olarak tüketildi, ruhlar boş bırakıldı" der.[5] İşte sadece bu, boşluk sorunsalının bir cephesidir. Dinsel geçmişi söküp atma sonucu sadece bir güvencenin yitirilmediği, ama özellikle "İslam güvencesi"nin yitirildiği Türkiye'de durum daha da çelişkilidir. Bir karşılaştırma yapmak için Tocqueville'i alalım: "Kaldı ki o vakitler Kilise'nin bizzat kendisi siyasal iktidarların en başında geliyor ve hepsinden daha çok nefret uyandırıyordu (...); *ne yeteneği ne de doğası böyle bir şeye elvermediği halde, çağrılmadan iktidarların arasına katılmıştı* (...)"[6] Onu, Devrim'in temel ve nihai amacının katiyen dinsel iktidarı yıkmak olmadığını anlatırken izleyelim: "Hıristiyanlığın böylesine nefret uyandırması dinsel bir

---

için ideolojik düzeyin yetersiz olduğu yerde, dinsel bir renge bürünmesinin zorunluluğu üstünde durur; ve Türkiye'de bu dinsel rengin, seçkinlerin devrimlerine vermek istediği anlam düzeyinde görüldüğünü söyler; bu da halkın duygularına seslenen neredeyse mistik bir anlamdır. R. Bellah "Religious aspects of modernization in Turkey and Japan" **American Journal of Sociology**, 64, 1958, s.1-16.

5. **L'Ancien Régime et la Révolution**, s.243.
6. **A.g.e.**, s.245-246, altını biz çizdik.

Başka bir yerde, din sosyologu olarak bize şunları söyler: "Muhammet sadece dinsel öğretileri değil, siyasal deyişleri, medeni ve ceza yasalarını, bilimsel kuramları gökten indirdi ve Kuran'a yerleştirdi. Tersine İncil'de insanlarla Tanrı ve insanların birbirleriyle ilişkilerinden söz edilir. Bir tek bu (...) bu iki dinden birincisinin aydınlanma ve demokrasi çağında uzun süre egemen olmayacağını göstermeye yeter..." Tocqueville, **De la Démocratie en Amérique**, s.230.

öğreti olmasından çok, siyasal bir kurum olmasından (...) yeni kurulacak toplumda Kilise yer alamayacağı için değil, tuzla buz edilmesi söz konusu olan eski toplumda ayrıcalıklı bir yeri olduğundandır."[7]

İslamda dünya işleri imandan ayrılmaz, bu nedenle "İslami güvence"nin kaybolması demek, hayatın amacının değişmesi demektir. Cumhuriyetçi seçkinlerin dine gördükleri yerde, yani her yerde saldırması, bu gerçeği görmüş olmalarındandır. İster Osmanlı olsun, ister İslami olsun geçmişe bakmadan tamamen yeni bir kimlik yaratmak için bu zorunluydu. Aksi halde bu kimliğin gerçekleştirilmesi tehlikeye düşerdi.[8] Tocqueville'in izinde ve onun sözlerini açarak şöyle diyebiliriz: Türk seçkinleri için yaşamın amacında bir değişiklik yapmak, ancak dinin devletten olduğu kadar "ruhlardan" da çıkarılmasıyla düşünülebilirdi. Soğuk akılcılığıyla 1789 Devrimi ve onun belirleyici özelliklerinden biri olan dinsizlik, seçkinler için mümkün olan tek ve yegâne devrim anlayışıydı.[9] Belki de Arendt'e dünyayı ateşe veren devrimin Amerikan Devrimi değil, 1789 Devrimi olduğunu yazdıran, onun bu kozmopolit yanıdır.[10] Çünkü ilke olarak taşıdığı dinsizlikle 1789'un bu sonsuz tekrarlanabilirliği, onu bir gönderge ve esin kaynağı yapar. Giderek de, İslam gibi bir evrenselliği aşabilmek için, belki 1789'un devrimciliğinde yatan bir başka evrenselliğe ihtiyaç vardır.

Burada sözü bir kez daha Tocqueville'e verelim: "Böylelikle Devrim, çağdaşlarını bunca korkuya düşüren dinsel devrim havasına bürünebildi; ya da daha doğrusu, bizzat kendisi bir tür yeni bir din, Tanrısız, tapınmasız ve öteki dünyasız yani eksik bir din, ama yine de, *İslam gibi*, dünyayı askerlerinin, havarilerinin ve şe-

---

7. **L'Ancien Régime...**, s.63-64.

8. F. Tönnies bir cemaatin toplum haline gelişi konusunda şöyle bir gözlemde bulunur: "Uzlaşma (modern-sosyal) en azından gelenek görünüşünü korumak ister; bilinçli ve biçimsel de olsa, ahlaki ve dinsel güzellik duygusu ile kendi arasında bağlantı kurar.", **Communauté et Société**, s.235.

9. Anayasadan "devlet dini İslam" ilkesinin çıkarılmasıyla yeminler değişir: Tanrı adına yemin etme yerine "şeref üzerine" söz verilir.

10. H. Arendt, **Essai sur la Révolution.**

hitlerinin kanlarıyla sulayan bir din haline geldi."[11]

Cumhuriyetçi seçkinler bizim dinsel engel adını verdiğimiz şeyi boyutlarını ve etkisini göz önünde bulundurarak aşmak istediler, yani onun yerine, yine onun kadar global ve hep hazır, ama varlığı ve gerçekliliği kendisine tanınan yere bağlı olan bir kimlik koymaya çalıştılar. Ama bu yer boştu. Soyut ve yabandı, Weber'in deyimlerini kullanacak olursak, gidip görmeye kalkışacak birisi motivasyon yokluğundan neresi olduğunu çıkaramazdı. Türk devletinin yabanlığı, yalnızlığı, artık yasal olan egemenliğin desteklenmesi için yapılan en ufak bir talebin dahi cevapsız kalmasına neden olan toplumsal güdülerin var olmamasıyla doğrudan bağlantılıdır. Yine egemenlik biçiminin toplumsal açıdan geçerlilik kazanabilmesi için gerekli ekonomik bir toplumun olmamasına belki göz yumulabilir; ama bir boyun eğmeden ya da "wertrational" güdülere göre gerçekleşebilir, ulaşılabilir bir "ulusal itaat"ten vazgeçmek zordur. Aksi takdirde yeni egemenlik biçiminin bir anlamı olmaz ya da Weber'in dediği gibi kendisine itaat edilmesini sağlama şansı olmaz. Ama şimdilik yeni kimliğin açmazlarına devam edelim.

B. UYGARLIK

Eski kimlikte var olan dinsel göndergeyi ortadan kaldırma istemine koşut olarak bir de yeni, modern, akılcı, çağdaş bir göndergeyi hazmettirme istemi vardır; bu istemin konusu ise ulus denen kimliksel boşluktur. Öyle bir boşluk ki, uygarlık imajına uygun olarak doldurulması gereken ve böylelikle uygarlığa katılmakla birlikte, özgün bir yerli ve ulusal kültürden de olduğunu iddia etmek zorunda kalan anlamsız bir boşluk. Ne oldukları ve etnik kimlikleri konusunda hiçbir kuşkuları olmadığı gibi, tersine güneşi, gökyüzünün merkezini yöneten kendi tanrılarıyla özdeşleştirecek, Kopernik kuramının kendilerinin en eski inançlarından biri olduğunu ileri sürecek kadar adaptasyon yeteneklerine

11. **L'Ancien Régime et la Révolution**, s.71, altını biz çizdik.

güvenen Japonlardan farklı olarak[12], ve buna benzer temellerden yoksun olan Türk seçkinleri, yenilikçi eylemlerini ancak dışa dönük bir biçimde aklayabilmeyi düşünürler. Bu bakımdan onların modern ve çağdaş bir bütünlük olarak hayal ettikleri ulusun, Cumhuriyet Türkiyesi'ni belirleyen "ya hep ya hiç" bağlamında, bir kimlik vektörü olabilmesi çok zordur. Çünkü dini aşmanın, hatta ortadan kaldırmanın hayati zorunluluğu, cumhuriyetçi seçkinlerin ideolojisinde, herhangi bir ulusal kimliği teşvik etmek ve haklı göstermek için yerel kültüralist bir göndergeye başvurmayı olanaksız kılar. Yoksa, Herder'den Fichte'ye kadar Alman Rönesansı'nın imajı, Osmanlı seçkinlerini olsun, Türk seçkinlerini olsun, düşünen kafaları her zaman meşgul etmişti. Evrenselciliği açısından radikal bir çözüm olmasına rağmen Kemalist tercih, yine de yeni kimlikteki iç çelişkiyi ortadan kaldıramaz.

Cumhuriyetçilerin ulusal kimlik tanımı Herder'in XVIII. yüzyıl sonunda Aydınlanma Çağı Fransası'nda gözlemlediği kozmopolitizme göre değil, yerel bir veri ışığında ve her türlü kültüralist göndergeyi reddederek yapılır. Bu anlamda evrenselcidir. Ama bu tanımlama kültürel kimlik bunalımı sorununun doğmasına neden olur. Evrenselci tercihin keyfiliği, çok ufak da olsa, sadece bu tercihin gerçekliğini savunmak için yeniden güçlü bir ulusal kimliği gerekli hale getirir. Bunun sonucu, ister istemez kültüralist sorunsalla karşı karşıya kalınır ve ulus, Türk karakteri sayesinde dünya vatandaşı statüsünün bilincinde olan bir bireyler topluluğu haline gelemediği için, ontolojik bir statüye bürünür. Aydınların, ortak eylemi haklı göstermek için, içinde evrensel erdemleri barındırdığı varsayılan ulusal erdemleri yücelten bir güveni halkta yaratmaları zorunludur.

Kemalist Türkiye'de, eski kimliğin aşılması ya (faşizan demeyelim) maceracı bir kültürel kendine yeterlik pahasına ya da evrensel Batı değerleri aracılığıyla mümkündür. Başka bir deyişle, iki durumda da eski kimliğin aşılması, "halkın" esinlendiği değerler göz önünde bulundurulursa, kültürsüzleşmek demektir. Eski kimliğin aşılması ancak kültürel boşlukla mümkündür, çünkü

12. D. Keene, **The Japanese Discovery of Europe**, Londra 1952, s.36-37 ve diğer. G.E. von Grunebaum, **L'Identité Culturelle de l'Islam**, s.267-268, dipnot.26.

gerek etnik göndergelerin gerek evrensel değerlerin savunulacak yanı yoktur; oysa halka yapılacak her türlü çağrı, silmeye çalışılan göndergeden geçmek zorundadır. Başka bir anlatımla, seçkinler "Türk ulusuna nutuk" atmaya kalkıştıklarında, bu ancak toplumun içinde faaliyette bulunan gönderge aracılığıyla yankı uyandırabilir, ve de bu gönderge nutkun içeriğini anında çarpıtır. Seçkinlerle halkın dili aynı değildir.

Nasıl Herder, *Bir Başka Tarih Felsefesi*'nde Almanların düşmanı olarak Voltaire'i ve onun aracılığıyla Aydınlanma Çağı'nı (ve Aydınlanma'nın Alman yandaşları Gallomanları) gösterirse, Türk seçkinleri de halkın düşmanı olarak, *ceteris paribus*, Türk halkının kendisini gösterirler.

Çünkü Goethe'nin kendi döneminin aydınları hakkında söylediği gibi, Türk seçkinleri "Hinterland'dan yoksun bir aydınlar sınıfıdır"[13] ve halkla tek ortak yanları konuştukları dildir.[14] Bunun ötesinde, ulusun kültürel içeriği, her türlü etnik özelliği tamamen dışlar ve bu anlamda tanımı sadece Batı uygarlığına göre belirlenir. Daha önce de gördüğümüz gibi, seçkinlere göre kitlelerin hemen tanımlanabilir ulusal-etnik bir kimliği yok değildir, ama kibarlık anlamındaki uygarlıktan ve toplum ahlakından yoksundurlar: Barbar olarak nitelenebilirler. Bunun sonucu olarak, kitlelerin bu eksikliği, seçkinlere göre zaten var olmayan özel ya da yerel herhangi bir erdemde değil, uygarlıkta bulunabilecek bir yetkinliğe göre doldurulabilir. Dolayısıyla, eğer bu uygarlık halkın içinde taşıdığı zaafları (din, alışkanlıklar, gelenekler vb) silebilecek yapıdaysa, ulus çatışmalı bir bütünlüğe değil, tam aksine, daha çok mini bir uygarlığa benzer. İşte bu ulus da kültürel içeriği bakımından kitlelere yabancıdır.

Yerel değerlerin böylece kıyasıya aşağılanmasının dışında, Türk seçkinlerinin evrenselci tercihi, bir başka taraftan da (belki de bu aşağılama ile doğrudan bağlantılı olarak) kendi siyasal miraslarına ve toplumsal konumlarına bağlıdır. Gerçekten de Jön Türklerden beri "hükümdarın hizmetkârları", Saray karşısında gittikçe bağımsızlaşma ve Elias'ın XVIII. yüzyıl Alman aydınları

13. N. Elias, **La Civilisation des Mœurs**, s.51.

14. Üstelik de seçkinler gerçekte Arapça, Türkçe, Farsça ve bir sürü Batılı terimin bir karışımı olan Osmanlıca konuşur, oysa halk için durum böyle değildir.

için söylediği gibi "toplumsal ağırlıklı bir karşı sav" geliştirme eğilimi içindedirler. Gördüğümüz gibi, 1923 Devrimi'ni ve Cumhuriyet'i doğuran bu muhalefet süreci, padişahla seçkinler arasındaki mesafeyi durmadan büyüten bir bağımsızlaşma süreciyle özdeştir. Ama başlarda padişah ve seçkinler (Genç Osmanlı ve Jön Türk hareketi) arasındaki fark, patrimonyal iktidar ilkesini tartışma konusu yapmaz; az ya da çok radikal bir reformculukta ortaya çıkar.

Bununla birlikte, Genç Osmanlı ve Jön Türk arasındaki fark, imparatorluğun kozmopolitizmine aykırı bir öztanımlama girişiminin, söz konusu hareketlerden birincisinde görülmemesi, ikincisindeyse ortaya çıkmasıdır. İkinci hareket İmparatorluk Sarayı'nı küçümseyen, bilgili, kültürel gerçek bir muhalefet olarak ortaya çıkar; bu anlamda cumhuriyetçi seçkinler Jön Türklerin özgün halefleridirler. Ve gene bu anlamda bu son iki grup muhalefetlerinde Osmanlı patrimonyalizm ve kozmopolitizminden ideolojik bir kopma sergilerler. Bu yüzden de gerçekten devrimcidirler. Ama devrimlerin sonunda, olayların zorlamasıyla hatta yaratılması gereken olguların (uygarlık, ekonomi, ulus vb) dayatmasıyla, kendilerinden öncekilerle aynı siyasal alışkanlıkları kazanırlar. Bu gelgit hareketleri sırasında, devlet her türlü muhalefetin çıkış noktası her devrimcinin de varış noktasıdır; çünkü patrimonyal yönetim karşısında alınan muhalif tavır, her türlü toplumsallıktan uzak yalnızca farklı biçimlerde devletçi ve merkeziyetçidir.

Devrimci sözün garabeti cumhuriyetçi seçkinlerle apaçık ortaya çıkar. Cumhuriyetçi seçkinler, gerek siyasal kurumlar düzeyinde, gerek öztanımlama düzeyinde, eski rejimle aralarına mesafe koyarlar. Oysa bu kesimin kültürel muhalefeti, sonunda, yalnızca uygarlık imajına göre tanımlanabilen bir şeye dönüşür; böylelikle her türlü yerel farklılığı terk eder ve XVIII. yüzyıl Almanyası'nda var olan, bugün de kültürsüzleşme diyebileceğimiz "kültür emperyalizmi-geri kültür" ilişkisinin terimlerini tersine çevirir. Bu yeni biçimlenmede, artık yabancı istilacı (kültür emperyalisti) yoktur. Ama bunun sonucu olarak da Machiavelli'in dediği gibi sadece

tahtından indirilmesi yeterli olan bir Padişah'tan[15] ve iyice pasifize edilememiş, uygarlaşmamış, kuşku uyandıran bir halktan başka seçkinlerin istemine zarar verebilecek hiçbir başka engel ve yerel kültürel baskı da kalmaz.

Nobert Elias, kültür (Alman) ile uygarlık (Fransız) arasındaki farkı; "yapmak" düzeyinde görür. Bu çözümlemede Alman için kültür, "öz olarak entelektüel, sanatsal ve dinsel veriler" demektir ve "bunlarla siyasal, ekonomik ve toplumsal olaylar arasında oldukça net bir ayrım çizgisi" vardır.[16] Halbuki uygarlık, belirsiz, net biçimde saptanmamış sürekli gelişen ve yayılan bir kavram olarak ortaya çıkar ve "siyasal, ekonomik, dinsel, teknik, manevi ve toplumsal olaylarla ilişkili" olabilir.[17] Hiçbir şey yapmadan, sadece uygar bir ortama ait olmakla da insan uygar olabilir. Halbuki kültür "özgül karakterinin ne olduğunu sürekli olarak kendi kendine sormak zorundaki bir ulusun bilincini yansıtır."[18] Türkiye'de, cumhuriyetin kurulması ve seçkinlerin evrenselci tercihleri sonucu, "kültürel tercih" olasılık dışı bırakılmış gibidir.[19] Şimdi Elias'ın tanımlamasını harfiyen alırsak, yani kültür başkasının gerçekleştirdiklerinden farklı şeyler gerçekleştirmek, uygarlık ise daha çok var olmakla yapmanın bileşimi anlamına geliyorsa, ilk aşamada, Türk seçkinlerinin halkın tanımı için yerel farklılıkları silen Uygarlığı seçtiklerini söyleyebiliriz. Ancak ikinci aşamada, bir yandan seçkinlerin söyleminin ve ilkelerinin ahlaki ve terbiye edici yanını, bir yandan da bunların ekonomik ve toplumsal düşüncelerine egemen olan paternalist tavırları göz önünde bulundurursak bunların uygarlık deyince "yapmak" bileşenini yani toplumsal, siyasal ve ekonomik bileşeni değil "var olmak" ya da öyle görünmek (Avrupai, uygar görünmek) bileşenini tercih ettikleri

15. Elbette bir de eski seçkinleri (Jön Türkler) elemek. Kardeşler arası bu temizlik hareketi Osmanlı **patrimonyal** devletinin ana temalarından biridir. Osmanlı hükümdarı ile Batı Avrupa krallıkları arasında feodaliteler bağlamında ki belirleyici farkları anlatmakta okuru günümüzde pek revaçta olmayan Machiavelli'ye ve onun çarpıcı teşhislerine yollamakta yarar görüyoruz. Bkz. Ekler V.

16. A.g.e. s. 13

17. A.g.e. s. 13

18. A.g.e., s.15

19. Aşağıdaki sözler M. Kemal'indir: "Kültür, insanlık toplumunun a) devlet ha-

söylenebilir. Başka bir anlatışla seçkinlerin Türk ulusuna biçtikleri kültür uygar görünme kültürü yani şapka takıp klasik Batı müziği dinleme kültürüdür.

yatı çapında, b) entelektüel hayatta, yani bilim, toplumsallık ve güzel sanatlarda, c) ekonomik hayatta, yani tarımda, zanaatta, ticarette, kara, deniz ve hava taşımacılığı ve iletişiminde yapabildikleridir. Bir ulusun uygarlığı denildiğinde anlatılmak istenen, kültür adı altında topladığımız bu üç etkinliğin toplamından farklı bir şey değildir, sanıyorum. Bana göre uygarlığı kültürden ayırmak zor ve gereksizdir." Daha ileride şöyle devam eder: "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür." A. İnan, **M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım** s. 43-45.

II. CUMHURİYETÇİ DEĞERLER SIRALAMASINDA EKONOMİNİN YERİ

Cumhuriyetçi ortamda amacı kendisi olan bir ekonominin ortaya çıkma olasılığı dışlanmıştır. Çünkü seçkinlerin ideali, uygar bir ulus yaratma istemi, kaynağını ekonomik bir etikten değil, ekonomik etiği de içine alan ve yönlendiren genel bir etikten alır. Öte yandan burjuvazi gibi örgütlü toplumsal güçlerin olmaması, cumhuriyetçi seçkinlerin ekonomik eyleminin sınırları konusunda bizi aydınlatır. Toplumu toptan değiştirme girişimi içinde, seçkinlerin tek sınırı kendi düşünceleridir: Onları kitleleri proleterleştirmekten alıkoyan, önce Batı değerlerine olan bağlılıkları, ama aynı zamanda da giderek ekonominin eski yapısını koruma eğilimi gösterdiği oranda, bu Batı idealini yadsıyan uyumluluk ve otarşi idealidir.

Birkaç varsayımda bulunalım: Gördüğümüz gibi seçkinlerin kafalarındaki etik, İzmir İktisat Kongresi'nde oldukça açık bir biçimde dile getirilmiştir ve gerçekleştirilmesini kolaylaştırmak ya da hazırlamak için alınan çeşitli önlemlerde bu açıkça görülür. Bu eylemler ekonomici-üretimci bir mantığın yokluğunun damgasını taşırlar ve tam tersine ekonomi üzerinde, bir amaç olarak değil, uygar insanın evrensel tavrının bir unsuru olarak dururlar. Başka bir anlatımla, uygar olmak, bu niteliğe hak kazanmak için "ekonomi ile de ilgili" olmak gerekir. Bu bakımdan seçkinlerin liberalizmi, burjuvazinin izinin bile olmadığı yerde, sadece lafta kalır. (27 yıl boyunca, bütün yöneticiler pazar ekonomisine karşı olmadıklarını tekrarlar). Olsa olsa var etmeye çalıştıkları tahayyül, bir bütünün parçası olarak burjuva tahayyülünü de içerir. Aynı şekilde, seçkinlerin güdümcülüğü "olayların zorlaması"nın, yani ulusal bir ekonominin olmayışının yarattığı bir zorunluluk olarak gözükür; müdahaleleri de bir anlamda, gelecekte olgun bir ekonominin ortaya çıkmasıyla değil, kuramsal olarak olgun bir ulusun ortaya çıkmasıyla biçimlenmiş gibidir. İlerisi için bir saydamlık arayışı söz konusu olduğunda, seçkinler bunu ekonomide değil, etikte bulmuşlardır. Çünkü seçkinlerin yokluğunu hissettikleri şey, ekonomik akılcılık değil, bizzat akılcılıktır. Bu akılcılığın ortaya çıkmasını engelleyen ise din ve geleneksel egemenlikle ilişkisi olan her şeydir. Dolayısıyla bu iki engel bir kez elendikten sonra, geriye saklı cevherlerin yeniden keşfi kalır. Ekonomi ve ekonomiye ilişkin tavır, bu bağlam içinde yer alır: Türk seçkinleri, eylemlerini eski rejimden miras kalmış ekonomiye göre de haklı çıkarmaya çalışmazlar. Çünkü geleneksel egemenliğin Weber tarafından açıklığa kavuşturulan[1] iki ayırıcı özelliğini, yani mali keyfilikle yönetimsel yetersizliğin üzerine gitmezler. Başka bir anlatımla, Türk seçkinlerinin geleneksel egemenlik karşıtı eylemleriyle hedef aldıkları şey, geleneksel egemenliğin antikapitalist özelliği değildir.

Verginin tek gelir kaynağı olarak seçkinlerin ekonomik projelerinin finansmanında önemli bir payı vardır. Vergi konusunda cumhuriyet döneminde daha önce belirttiğimiz bazı dü-

---

1. M. Weber, **Economie et Société**, s. 245.

zenlemelerle önceki dönemin geleneksel yöntemleri düzeyinde, nicel ve nitel bir süreklilik görülür. Weber'in terimleriyle söylersek: "Verginin biçiminde ve hacminde keyfilik ve.. verginin dolaysız kaynaklarının biçiminde ve hacminde geleneğe bağımlılık"[2], olduğu gibi korunmuştur. Böylece en ilkel biçimiyle, yani en katıksız mali keyfiliğe göre süregiden salma, angarya ve öşürü göz önünde bulundurursak, sultanlığın mali politikasıyla cumhuriyetinki arasındaki süreklilik, daha da belirgin hale gelir. Üstelik, aynı mali keyfiliğin varlık vergisinde, yani nakdi bir vergide bile gözlemlendiğini görmüştük.[3]

"Koşullar, vergileri zorunlu kılıyor" diyordu Saint-Just.[4] Türk seçkinlerinin önündeki koşul, kendine yeterli bir ulusal ekonominin yaratılmasıdır. Giderek denilebilir ki kısa vadeli reel gelir gerektiren ekonomik projelerin sonuçlandırılması için seçkinler geleneksel egemenliğin karakteristiği olan hizmet zorunluluklarını benimsemekte tereddüt etmezler. Vergilendirilenlerin onayı üstüne kurulmuş bir mali mekanizma olmadığından, buna zorunludurlar. Bu bağlamda, hem geleneksel zor kullanımı hem de kapalı ekonomilerde geçerli vergi toplama mekanizmaları, yani ayni ve keyfi vergiler haklı görülebilir. Ama bu, seçkinlerin kendi uluslarını yarattıkları gibi, *kendi ekonomilerini* de yarattıkları anlamına gelir; çünkü, gerçekte halk bu ekonomik çabaya ancak dolaylı bir biçimde katılır. Nitekim, halk kapalı ekonomi çerçevesinde *(extra commercium)* kalır ve işbaşındaki iktidarın keyfine ve keyfiliğine uymak zorundadır. Halkın ekonomik hayata işçi olarak katılmasına gelince, bu, ekonomik bir mekanizmanın gereği değildir; örneğin madenlerdeki gibi, angarya ya da başka bir vergiden çalışarak kurtulmak içindir. Bu dolaylı (ve gönülsüz) katılım, devletin gerçek "ekonomik" süreci dolaylı olarak denetlemesi anlamına gelir.[5]

Seçkinlerin ekonomik alanda gerçekleştirdiği şeyler, ulusun

2. A.g.e., s.352.
3. Weber, sultanlığın mali politikasının parasal olduğu zaman bile keyfi olduğunu belirtir.
4. Pour un Gouvernement Révolutionnaire, s.122. Ch. A. Michalet **"Economie et politique chez Saint-Just"** içinde, Actes du Colloque Saint-Just s. 187.
5. Bunun tam bir örneği ürün üzerinden alınan öşürdür.

refah ve erincini hedef alanlar bir yana bırakılırsa, sözünü ettiğimiz olguya daha bir açıklık getirir. Nihai yönelimlerine bakarak, bir ulusal ekonominin gerekliliğinin eski Osmanlı seçkinlerinin hatalarına ve yetersizliklerine oranla biçimlendirildiği söylenebilir. Bu anlamda Türk seçkinleri, eski yönetimin eksikliklerini, onlardan daha iyi hizmet vererek kapatmak istiyor gibidirler.[6] Gerçekten de, gördüğümüz gibi, Osmanlı borçlarını onlar öderler; İmparatorluk devrinde art arda yenilgilere uğrayan orduyu onlar beslerler, Osmanlılar döneminde palazlanan yabancı firmaları millileştirirler ve bir de ayrıca, kendi başkentlerini, kendi alanlarını oluşturmak üzere bir kent yaratırlar. Bunların gerçekleştirilmesi için yapılan harcamalar, seçkinlerin belki belli bir egemenlik şeklinde değil ama yönetme tarzında Osmanlıdan farklı olduklarının bir göstergesidir. Ekonomik alanda ulusun mutluluğu ve erinci için yaptıkları ise eski yönetimden farklı olma istemlerini somutlaştırır. Bu konuda da yeni seçkinler bireylerin ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalan eski seçkinlerin eksiklerini tamamlarlar; ancak artık karşılanan ihtiyaçlar "doğal", yani uygar olmanın evrensel gerekliliğinden doğan ihtiyaçlardır.[7] Böylece bu ihtiyaçların karşılanması için verilen hizmet, cumhuriyetçilerin miras aldıkları pratiklere göre yeni bir hizmet anlayışından kaynaklanır. Bu, Osmanlı Devleti'nin geleneksel hizmet anlayışına ilave edilen ekonomik öğedir. Geleneksel olarak Osmanlı Devleti'ni nitelendiren cömert sıfatı (Kerim Devlet) Türkiye topraklarında istikrarın sağlanması sonucu fetih ya da savunma hazırlamak zorunluluğundan kurtulan ve halkının isteklerini karşılama fırsatı bulan cumhuriyetçi seçkinlerle gerçek anlamına kavuşur. Gerçekten de XVI. yüzyıldan beri devletin uyruklarına karşı tavrında mantıklı bir süreklilik vardır: Devlet düzenli bir biçimde vergi toplayabileceği ölçüde köylünün refahına özen gösterir.[8] Bunu ger-

6. M. Kemal şöyle söyler: "Cumhuriyetimiz henüz çok gençtir. Geçmişten miras kalan hayati işler zamanın zorunluluklarını karşılayacak durumda değildir." A. Afet İnan, A.g.e., s.66.

7. "Özgürlüğün ve uygarlığın ortaya çıkmasıyla, devletin görev ve sorumlulukları artmaktadır" der M. Kemal, A.g.e., s.64.

8. M. Heper "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi" **Toplum ve Bilim** 9-10, 1980, s.15 .

çekleştirmek için ayana ve sonraları özellikle adalet fermanları ile mültezimlere karşı, köylüyü kayırmak için değilse bile korumak için, devlet temsilcilerinin atanmasında titiz davranır. Kanuni Sultan Süleyman'ın, ülkenin gerçek efendilerinin fetihle boyun eğen halklar (köylüler) olduğunu söylemesinde somutlaşan bu siyaset bir kaç yüzyıl sonra M. Kemal'in söyleminde "Köylü bizim efendimizdir" sloganıyla anlatılır. Ancak bu siyasetin son amacı artık Osmanlı'da olduğu gibi köylüden vergiyi savaşmak için toplamak değil, tersine onun refahını sağlamak içindir. İşte tıpkı "uyumlu ulus"un "çelişkili toplum"u dışlaması gibi, uygulamaya konulması, tanımı gereği ekonomik toplumu dışlayan bu devlet korumacılığı altındaki maddi refah idealine *ulusal ekonomi* diyoruz.

Devleti "belirli bir mekânda yerleşmiş ve uygun bir güce sahip bireylerin toplamının oluşturduğu bir varlık" olarak[9] ve aynı zamanda "bir toplumun hem aracı hem temeli" olarak tanımladıktan sonra, M. Kemal devletin görevlerini şöyle sıralar: "Önce a) kamu düzenini ve adaleti sağlamak; b) ulusal bağımsızlığa büyük özen göstermek; sonra c) karayolları ve demiryolları yapmak; d) halkın eğitimiyle ilgilenmek; e) kamu sağlığıyla ilgilenmek; f) toplumsal yardımlaşmayı sağlamak; g) tarım, ticaret ve sanat (?) gibi ekonomik işlerle ilgilenmek". Öte yandan, bireyin ekonomik haklarına karşı duyarlı olduğundan, onun ekonomik gelişmesinin sınırlarını da devletin ekonomik görevlerine bağlı olarak çizmeye çalışır. Ekonomik etkinliğin, bireysel ve rekabetçi[10] doğasından ötürü giderek umumi faydaya ve onun güvencesi olan devlete zarar

---

9. Bundan sonraki bütün göndermeler A. Afet İnan'ın eserinden yapılmıştır. A.g.e., s.47-67.

10. M. Kemal, Saint-Just gibi, rekabetin şiddet dolu olduğu için dışlanması gerektiğini söylemez ama rekabetle bir ekonomi düzeni kurulamayacağını belirtir. Üstelik cumhuriyetçi devrimcilerin genel olarak merkantil anlayışa ve onun yerli ve Avrupalı temsilcilerine karşı güvensizlik duyduklarını belirtmek gereklidir. Dolayısıyla bir anlamda, Türk olmayanların (Müslüman olmayanların) dışlanması, genel olarak yabancı mali ve sanayi sermayesi ile sıkı işbirliği içindeki merkantil anlayışın yerel temsilcilerinin dışlanması olarak görülebilir. Cumhuriyetçi seçkinler Osmanlı borçlarını öderler ve yabancı şirketleri millileştirirler. Fakat yöneticilerin bu güvensizliğinin ötesinde bir de İslami kurallardan değil, imparatorluk içindeki etnik işbölümünden kaynaklanan; ticareti "kötü" bir iş olarak gören oldukça köklü bir gelenek vardır. İslamın ilk ticari yapısı konusunda tartışma ile ilgili olarak bk. B. Turner **Weber and Islam** ve etnik işbölümü konusunda bk. A.J. Sussnitzki, sözü geçen yazı.

verip vermeyeceğinden, devletin kitlelere karşı görevlerini yerine getirmesine engel olmayacağından emin olmak M. Kemal'in ağırlıklı ölçütüdür. Bu konuyu böylece bağladıktan sonra, Kerim devlet "doğal" hasletine uygun olarak "ekonomik bir akıl" olarak değil, M. Kemal'in tanımladığı terimlerle ekonomik hayatın bir hizmetkârı olarak yerine oturur: "Türkiye Bolşevik olmayacaktır. Çünkü Türk Hükümeti'nin ilk amacı, halka özgürlük ve mutluluk getirmek, askerlerimiz kadar sivil halkımızı da beslemektir."[11] Bu erinç, mutluluk, refah ideali seçkinlerin ekonomik çabasının mantığını gözler önüne serer.[12] Halkı mutlu etmek isteyen seçkinler, yoksulluk kadar zenginliği de dışlarlar; seçkinler bu görevlerini, Osmanlı Devleti'nin geleneksel kaynaklarını, yani vergi gelirlerini, vergi mükellefinin, yani köylünün hizmetine vererek gerçekleştirir, böylece geleneksel yapıların aynen muhafaza edilmesini kolaylaştırır ve nihayet, bilerek ya da bilmeyerek, fizyokratik ideallerini gerçekleştirirler (ya da güçlendirirler).[13] Çünkü sonuçta "Köylü efendimizdir" sloganı, başka bir anlama da yorumlanabilir.[14] Nitekim, daha önce sözünü ettiğimiz yarım kalan ama yine de Hazine topraklarının kısmen dağıtılmasını sağlayan toprak reformu gibi tarımın adilleştirilmesine yönelik önlemler, özellikle tüketimle ilişkili öteki önlemlerle birlikte bu fizyokratik idealin mantığı içinde yer alırlar. Tüketime, yani hayati ihtiyaçların karşılanmasına ayrıcalıklı bir yer verilmesi, ilkin "üç beyazlar" sloganında ortaya çıkar. Bu sadece seçkinlerin ithal ikamesi (Cumhuriyetin ilk günlerinde ithalatın % 70'ini gündelik tüketim malları oluşturuyordu) konusundaki ekonomik becerisini kanıtlamayı amaçlamaz, ayrıca "tüketimci" diyebileceğimiz bu seçimi de gözler önüne serer. Bu saptama, köylüyü bezdiren vergiler göz önüne alındığında, daha çok otarşik bir ekonominin hâkim olduğu bir ortam söz konusu olduğundan çelişkili gibi görülebilir.

11. Bir gün komünist olmak gerekirse bu işin de kendilerine düşeceği cumhuriyetçi yöneticilerin ağzından sık sık duyulur.
12. Seçkinlerin kullandığı refah sözcüğü ille de bolluk, bereket anlamında değildir.
13. Bk. ekler V-3, h, i.
14. 1950'den sonra liberal partiyle birlikte, bu sloganın yerini "Her mahalleye bir milyoner" sloganı alır.

Ama seçkinlerin mantığında, kendine yeterlilik bir evre ya da refah için bir etaptır. Burada devlete düşen görevler vardır. M. Kemal halkı kaderciliğin ve yetinmeciliğin (bir lokma bir hırka) kötü etkilerinden kurtarmak gerektiğini söylerken, halka ekmek ve giysiden daha fazlasını vermek istediğini gösterir. Onun ve ekibinin katı, hatta zorlamacı önlemlere başvurması bunları gerçekleştirmek içindir. Vergi, halkın elinden parasal olanakları alsa da halkın iyiliği içindir.[15]

Cumhuriyetçilerin 'yardım ekonomisi', ilkin vergide keyfilik düzeyinde, sonra da vakıflar ölçeğinde, patrimonyal egemenliği karakterize eden geleneksel işleyişten pek de farklı olmayan bir işleyiş içinde yer alır. Cumhuriyet rejiminde korunan tek dinsel kurum, vakıf sistemidir.[16] Vakıfların uğraşabileceği işleri daha önce saymıştık. Cumhuriyet döneminde bunlar Vakıflar Umum Müdürlüğü'nün kurulmasıyla onları ekonomik yardım işine çok uygun araçlar olarak gören devletin denetimine geçerler. Bu bakımdan, Polanyi'nin anladığı anlamda[17], bu kurumların anti ekonomik yapılarını sorgulamayan seçkinler, onların bir tür "poorhouses" gibi işlemesine ses çıkarmazlar. Tersine, vakıf ilkesi anlayışını sürdürerek Kızılay, Yeşilay, vb başka modern hayır ku-

15. Özünde çelişkili bu iki "zorunluluğa" örnek olarak 1930'da uzaktan kumandalı bir muhalefet partisinin kuruluşu sırasında bu partinin atanan şefi, (Fethi Okyar) propagandasını özellikle vergi ağırlıklı bir eksene oturtur ve böylece büyük bir başarı sağlar. Üç ay sonra partinin kapatılmasından sonra, M. Kemal bunalımın kaynaklarını anlamak amacıyla ülke içinde bir yolculuğa çıkar. Dönüşünde, özellikle gündelik tüketim mallarına konan vergiler olmak üzere bazı vergilerin oranı hissedilir biçimde düşürülür. G. Kazgan, "Türk Ekonomisinde 1927-35 Depresyonu" **Atatürk Döneminin Ekonomik ve Sosyal Sorunları**, s.267. Weber, sultanlığın mali ekonomisi konusunda şunları söyler: "Ekonomiyi rasyonelleştirmek için genel olarak sadece yükümlülüklerin değil, özel mal edinme özgürlüğünün derecesinin hesaplanması olanağı yoktur." A.g.e., s.246.
16. G. Jaschke'nin saptaması "Der Islam in der neuen Turkei" **Die Welt des Islam**, s.168.
17. Ya da Daniel Defoe'nin anladığı anlamda, sadaka verme, alanı hasıl tembelleştirir, çalışmasını engellerse, aynı şekilde pazara mal sunan bir kuruluşun bir yoksulu işe alması, sonunda özel girişimin iflası olabilir. Kritiğinin başlığı bundandır "**Giving Alms no Charity and employing the Poor a Grievance to the Nation**" 1704, K. Polanyi'de geçer, **The Great Transformation** s.108-109.

rumları kurarlar. M. Kemal toplumsal dayanışmayı şöyle anlar: "Eğer her yerde insanın insana bir borcu varsa, her borç gibi bu da ödenmelidir. Kim tarafından? İnsanlar arasında mevcut doğal ve toplumsal ilişkilerden yararlanarak zenginleşenler tarafından. Kime ödenmelidir? Bu doğal ve toplumsal ilişkilerden acı çekenlere. Bunları tanıyamayız, ama temsilcileri vardır. Devlet ya da sosyal yardım kuruluşları. Nasıl ödenmelidir? Her şeyden önce devlete, özellikle de miktarını arttırıp vergi vererek, sonra devlete bağlı olan yardım kurumlarına yardım yaparak."[18] Arkasından M. Kemal bu "toplumsal güvencelere" ulaşma yollarından söz eder ve bu güvenceleri sıralar: Ucuz konut, okullarda bakkaliye, bulaşıcı hastalıklardan koruma yasası, iş kanunu.

Ulus yaratma konusunda gördüğümüz gibi, Türk seçkinleri iktidarın sözü ile, ama sözün iktidarı olmaksızın bir egemenlik kurarlar. Bu bağdaşmazlık var etmeye çalıştıkları ulusal ekonomi için de geçerlidir.

Örneğin, ekonomik uygulamalarına bakarsak, seçkinlerin tuhaflığının, yaptıkları baskıların değil, daha çok süregelen eski baskılar yoluyla işlerlik kazanan yeni baskıların sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Verginin nakit olarak alınmasından ileri gelen genel bir parasal baskı yapılsaydı, böylece kapalı ekonominin çerçevesi zorlansaydı, devlet, kitlelere yabancı ama yepyeni bir egemenliğin simgesi olabilirdi (gerçi verginin parasallaştırılması ille de ekonomik bütünleşme demek değildir). Ama vergiyi ayni olarak ödeme olanağı var olduğu için, böyle bir durum söz konusu değildir. Buna karşılık, vergi baskısı dayanılmazdır[19], çünkü bir kere kuşaklardır bu böyle sürmektedir (hem sadece Türkiye'de de değil); ama esas, vergiyi ödeme biçimi ayni kaldığı gibi harcandığı ve kullanıldığı yerler mükellefin hayat tarzına topyekûn

---

18. A.g.e., s.102. Karşılaştırma olarak söylersek, vakıfların devletleştirilmesi ya da devlet denetimine geçmesi Avrupa'da İngiltere dışında XVIII. yüzyıldan kalmadır. Yardımı "düzenleyen, denetleyen ve hatta yöneten" bir devlet düşüncesinin M. Kemal'in kaleminde yeniden gündeme gelmesi için iki yüzyıl gerekti. Şu farkla ki bu yardım katıksız bir hayır işidir, yani burada iş karşılığında bir yardım bile söz konusu değildir. Karşılaştırma için bk. J.P. Gutton, **La Société et les Pauvres en Europe, XVI.-XVIII. siécles**, s.164 ve 2. bölüm, 3. başlık.

19. Bk. Ekler V-2 gerçek vergi verimi.

ters düşen ve seçkinlerce tayin edilmiş hedeflerdir. Çünkü sonuçta köylü kitlelerin ödeyeceği bedel hep aynıdır, en azından nitel olarak konuşursak; ama şimdi farklı olan bu bedelin yönü ve belki de varlık nedenidir. Vergi tahsildarının, jandarmanın ve öğretmenin gelmesi için yol yapımında angarya olarak çalışılması insanları isyan ettirir. Üretim süreci yerine yeniden üretim ve informasyon süreçlerinde odaklaşan, böylece kitlelerin hayat tarzlarını dolaylı yollardan değiştirmeyi yeğleyen bu çeşit bir gelişme süreci kitlelerin ancak savunmaya geçmelerine neden olmuştur.

Ele aldığımız tarihler arasında Türk ekonomisinin işleyişine baktığımızda, yenilikçi ve Batılı seçkinlerin özellikle liberal bireycilik konusunda esin kaynaklarından uzaklaştıklarını görürüz. Hareketin zaten amacının bu olmadığı söylenebilir; öyle ki, hareket gerçek uygulamasına yaklaştıkça, "aydın despotlar-ikinci toprak köleliği" şemasına göre, Doğu zorbalığının modern bir uzantısı haline dönüşür. Türk seçkinleri ekonomik etkinliklerini, kitlelere özgü tahayyülün yani ekonominin amaç değil araç olduğu bir anlayışın[20] alışılmış işleyişinin karşıtı olarak belirlemez ve tanımlamazlar. Tam tersine, yukarıda belirttiğimiz mekanizmalar aracılığıyla kitlelere *yardım etmeye* çalışırlar ve bunu yaparken de gerek verdikleriyle, (tüketim, yardımlaşma vb) gerek geri vermek üzere aldıklarıyla (vergiler, narhlar) bu alışılmış işleyişi teşvik ederler. Bu yanıyla, seçkinler, bireylerin dışında bir *ekonomik akıl* olarak ortaya çıkmazlar, Osmanlılar gibi, yerleşik bir işleyişten asalak gibi yararlanırlar; çalışmayı çalışma olarak değil, daha çok vergi üretsin diye düzenlerler ve böylece toplum ve iktisat ötesi bir mekânda yer alırlar. Tarafların birbirlerini tanımadığı ya da vergi ve askerlik gibi kaçınılmaz durumlar dışında aradaki mesafeyi sürekli olarak korudukları zımni bir denge içinde yerlerini alırlar. Aslında Türk seçkinleri, kitlelerini tanımaz değildirler, ama kitleler onları tanımaz gibidir; her halükârda kitleler siyasal baskının devreden çıktığı anda, yani uygarlık dersinden teneffüse çıkıldığı anda yöneticilerini yok sayma olanağına sahiptirler.

Son olarak, gerçek ekonomiyle resmi ekonominin birlikte var oluşu, bir başka olguya, resmi ekonominin ve giderek devletin,

---

20. M. Weber, A.g.e., s.352.

ekonomik yardım ve hizmet alan kitlelerce araç haline getirilmesine yol açar. Geleneksel tarzın korunmasının bireylere sağladığı nispi "yaşama" özgürlüğü sayesinde bunlar, devletin kendilerine sağladığı maddi avantajlar düzeyinde -şeker, un, tütün vb temel ihtiyaçlar- resmi ekonominin işleyişinden asalak gibi yararlanma imkânına sahip olurlar.

İyice düşünülüp taşınıldığında, ekonomik bakımdan konuşmak gerekirse, bir hizmet olarak bile, böyle bir ekonomi yararsız ya da tutarsızdır. Çünkü ekonominin var edilmesinde esas amaç ekonomi değildir, ekonomi, bir yandan seçkinler için uygarlaşmış ulus kurgusunun bir göstergesi; öte yandan uyruklarının çıkarlarını gözeten modern ve uygar devletin asırlık eğiliminin somut kanıtıdır.[21]

21. İleri sürdüğümüz bu sorunsal cumhuriyetçilerin söylemindeki epistemolojik kopmayı gözden kaçırtmamalıdır. Sonuçta cumhuriyetçiler kendi kendilerini hapsettikleri "milli" sınırlara rağmen ekonomi bağlamında Osmanlılarla farklı bir epistemolojik konumdadırlar. Okuru burada eklerde verilen "Fetih ve İktisat" makalemize yollayacağız.

III. SEÇKİNLERE GÖRE DEMOKRASİ NEDİR?[1]

M. Kemal demokrasi konusunda şunları söyler: "Bizim bakış açımıza göre, çiftçi, çoban, rençber, tüccar, zanaatkâr, asker, doktor, kısaca toplumsal etkinliği olan her yurttaş aynı hakka, aynı çıkara ve aynı özgürlüğe sahiptir"[2]; ve konuşmasını şu sözlerle sürdürür: "İlke olarak, devlet bireyin yerine geçmemelidir, ama serpilip gelişmesi için genel koşulları göz önünde bulundurmalıdır."[3]

Bu iki cümle Cumhuriyetçilerin demokrasi, özellikle de eşit-

1. Demokrasi sözcüğü resmi söylemde geç ortaya çıkar. 1937 Anayasası'nın ilkeleri içinde cumhuriyetçilik ve halkçılık ilkeleri yer alır. Arendt, Fransız Devrimi'nin ilk beş yılında aynı eksikliğin olduğunu belirtir. **Essai sur la Révolution**, s.174.
2. A. Afet İnan içinde, A.g.e., s.77.
3. A.g.e., s.64.

çilik ve didaktizmleri hakkında bir önfikir verir. İlk konuda M. Kemal'in tanımına göre, Batılı metinlerin benimsenmesinden itibaren, eşitlikçi bir hukuk temeli sağlanmıştır. Oysa, söz konusu hukuk ilkelerinin şekilciliği onların ne derece uygulanabilir oldukları konusunda şüphe uyandırır. Dolayısıyla, bu hukukun normalleştirici özelliği üzerinde durmak daha öğretici olabilir. Tek ve genel olduğu varsayılan çıkara gelince, aslında söz konusu olan seçkinlerin çıkarıdır. Öteki eşitliğe, yani herkes için eşit özgürlüğe gelince; seçkinlerin ekonomik uygulamasına bakacak olursak, bu özgürlüğün pek de sağlam olmadığını görürüz.

İkinci cümle seçkinlerin adam etme konusundaki diktatörlüklerinin mantığını ortaya koyar; gerek geleceğin olgun toplumu, gerek "geleceğin özgürlüğünü" zımnen söyler ve aydınların bilgilerini karanlıkta bırakılmış kitlelere aktarış biçimlerini haber verir.

Türk seçkinleri dağınık kalabalığı önce hukuk mükellefi haline getirip ulusal eğitim uygulamasıyla standartlaştırmaya ve uygarlaştırmaya çalışırlar. Bu eylem yararlı ya da zararlı görülebilir; hukuk mükemmel olabilir; kararları keyfi değil akılcı olabilir, ama önemli olan objektif, yasal ve akılcı bir sınır olmasına karşın, gelecek demokrasi adına da olsa, burada zorba[4] bir iktidar uygulaması olmasıdır. Seçkinler için halkın yalnızca düşüncede iyi olduğunu, uygulamada öyle olmadığını biliyoruz, bunun sonucu olarak halkı akılcı ve modern yapmak için de olsa eğitim ister istemez zorlayıcıdır. Kaldı ki, gördüğümüz gibi, seçkinler modernlik ya da uygarlıktan daha farklı bir temel, yani ulus üzerinde dururlar; eylemleri sadece Hukuk'a değil, bu ulus idealine de yollama yapar; yani bu eylem hem evrenselleştirici bir zorunluluk -İsviçre Medeni Kanunu gibi- hem de ortak bir kimlik zorunluluğu temelinde yükselir. Böylece, hukuk "geleneksel kötülük"ten kurtulma ve başka değerlerle bütünleşme olanaklarını sağlarken, halkın ulusal eğitimi bu değerleri hazmetmeye hazır homojen bir zeminin hazırlanmasında işlev görür.

Cemaatin genel örgütlenişinde, seçkinlerin karşısında ile-

4. B. Manin'in uzun makalesi "Saint-Just, la logique de la Terreur"de belirttiği gibi, Libre dergisi, 6, 1979.

tişimden uzak, dağınık bir kalabalık vardır. Burada, ulus, toplum, devlet gibi farklı düzeyler arasında normalde var olan mesafeler ortalıkta yoktur. Zaten bunların olmayışı, Durkheimcı Türk ideologlarının izinde giden seçkinlerin toplumsal dayanışma adını verdikleri dayanışma içinde bir toplum düşünmelerine olanak verir. Buradan hareketle, toplumun özünde var olan çatışmanın bir bakıma birleştirici tahayyüle mahkûm, hatta feda edildiği pekâlâ söylenebilir. Geleceğin şimdiden ipotek altına alınması diyebileceğimiz şey, burada devletin her yerde hazır ve nazır olmasının ve kadiri mutlak olmasının bir sonucudur. Devletin "geriye kalanlar" üstünde tarih ötesi ipoteği diyebileceğimiz bu süreç, seçkinlerin korumacı ekonomi anlayışında ve uygulamasında görülür. Bu, eğitsel-yasal otoriter tutumunda bir kez daha ortaya çıkar. Ama her şeyden önce ahlaki söylemin hedef aldığı nesne gerçek bir toplum değil -bu zaten yoktur-, uygarlığı içine sindirebileceğini ve onun derin erdemlerine erişebileceğini düşündüğü dağınık kalabalıklardır. Bir başka anlatımla, toplumsal çatışmanın daha olmadığı yerde, seçkinlerin "demokratik" düşüncesi, uygulama alanını "geri" bir halk kitlesinde bulur. Böylelikle eşitlikçi söylem, ulusal amacın bir aracı haline gelir ve halkla ulus birbirine karışır. Ulus, gördüğümüz gibi dini ve imparatorluğu dışlayan biçimde tanımlanmış bir bütünlüktür ve tüm olumluluğunu bu iki unsurun yok sayılmasından alır; bundan dolayı halk, tanımı gereği bir bakıma bu ulusun dışına atılır. Devrimci zorbalık, her şeye karşın ortalığı tam anlamıyla kasıp kavurmadıysa, üstüne düşen görevin potansiyel aşırılığı elini kolunu bağladığı içindir diyebiliriz. Başka bir deyişle, eğer zorbalık, düşmanla savaş şemasının yurtiçinde uygulanmasıysa, seçkinler için halk, genelde düşman gibidir: "İnkılapları yapmak için çok kere zor kullanmak lazımdır. Saydığım anlamda bir değişiklik yapılırken mukavemet ve irtica unsurları, yerine göre elinde silahla veya cebinde kitapla, kafasında eskiye alışmış somurtkanlık, dilinde iğfal ve tehevvürle gelip karşınıza dikilir. Bunları vurup devirmedikçe inkılabı yapmanın ve hatta uzun devirler korumanın imkanı yoktur (...). Türk İnkılabı en ziyade zor kullanmayı ge-

rektiren bir hususiyet gösterir."[5] Elbette bu sözlerin sahibi ateşli başbakan kendisini çabucak bu aşırılığa kaptırmaz ama düşüncelerini bu kadar içtenlikle söylemesi bile halktan hiç hoşlanmadığını yeterince ortaya koyar: İstese de, istemese de halkı uygarlaştırmak gereklidir. Bu süreçte "demokratik" diskur seçkinlerin elinde çoğulculuk yönünde gidecek bir işleyişin değil, türdeşleştirmenin bir aracıdır.

Öte yandan, seçkinlerin halkın sorumluluğunu böylece yüklenmesi, eski rejimin Hukuk'a saygıyı sağlamaktaki yetersizlikleri dikkate alınırsa, Lefort'un dediği gibi, uzak duran ve dinin egemenliği altındaki halkın "yeniden Hukuk mükellefi haline getirilmesi" anlamına da gelir.[6] İdari ve eğitimsel çabalarda bu süreç açıkça gözlenir.[7] Sonuçta seçkinlerin halkın sorumluluğunu halk olarak değil, ulus olarak yani türdeşleştirici bir tanım içinde üstlenmesi daha baştan birleşmiş, dayanışma içinde, eşit olarak kabul edilen ayrışık gerçeği es geçme olanağı verir.

Recep Peker'e göre, yeni yasal egemenlik, "halka rağmen halka iyilik etme"nin yasal yoludur. Ta başta egemenliklerine yasal bir temel kazandıran seçkinler, böylelikle kitleleri, onlara rağmen de olsa onlar adına konuşma ve onlar için hareket etme olanağını (ya da yasallığını) keşfederler. Meşruiyetlerini toplumdan almayan, ayrıca uyruklarına da güvenmeyen (karşı devrim saplantısı, temizlik hareketleri, vb) Osmanlıların tersine Cumhuriyetçiler, kitleleri iktidarın kaynağı olarak görürler. Eski egemenliğe göre, kopma ya da yenilik işte buradadır. Ancak, bu kopuşun gerçeğini savunmak için gerekli toplumsal motivasyonların olmaması, halkçı iktidarın baştan başa hayal ürünü olmasına (ve kalmasına) yol açar: Halk tarafından verilmemiş, seçkinlerce yaratılmış bir iktidardır bu. Bu iktidarın mutlak yönü, hiçbir şekilde fizik ya da fizikötesi sınırı olmamasından kaynaklanır; Hukuk'la ve halkın yüce temsil kurumu Büyük Millet Meclisi'nce sınırlarının belirlenmiş olması, durumu değiştirmez. Bu mutlak iktidar ve sı-

---

5. Bunlar Recep Peker'in **İnkılap Ders Notları**'nda dile getirdiği ünlü sözleridir. **Toplum ve Bilim,** özel sayı 18-22 Yaz 1983 s. 11-12.
6. Cl. Lefort, **Eléments d'une Critique de la Bureaucratie** , s.331-332.
7. Bkz. Ekler VI. 3-c ve d.

nırsız karar verme özgürlüğü bir başka mutlaklığı, içeriğini ve uygulanışını incelediğimiz uygarlaşmış ulusu doğurur. Gerçekten de kavram olarak ulus ne halkla kendi simgesi arasında, ne de halkla devlet arasında hiçbir ara boşluk bırakmaz; ister yerel, ister etnik, ister dinsel, ister korporatif ya da siyasal olsun, her türlü reel veya potansiyel özelliğin bu kavram içinde bulunmayışı bundandır. Ulus, tektürdenleştirici ve Tek ve Aynı olma[8] isteğinin damgasını taşıyan bir birliktir. Bu bakımdan sadece cemaat çeşitliliğini değil, aynı zamanda oluşum olarak bir merkez etrafında örgütlenmiş toplumun da çatışmalı özelliğini yadsır. Türk seçkinlerinin ulusu, gerçekliği kendisini yaratan devletten başka hiç kimse tarafından tanınmayan, bu anlamda da kendi kendine yeterli bir mittir. Seçkinlerin somut eylemlerine yaklaşıldığında, Hukuk'a uygun bir biçimde, modern, özgür, eşit olduğu söylenen özdeş bireylerden oluşmuş olduğu düşünülen bir ulus görürüz[9]; her türlü özelliği dışlanmış, danışmanı ve yegâne güvencesi devlet olan bir ulus. Ne var ki ulusal bütünlüğün tektürdenleştirici eğilimi sadece dağınık kalabalığı hedef almaz. Ulusal özellikler sadece devletin vesayeti altında olduğundan, toplumsalı da bir daha bozulmayacak biçimde istikrara kavuşturma eğilimindedir. İleriye dönük tektürdenleşme diyebileceğimiz şey, bu birleşik ulusun kurucu koşuludur. Bu istemin en anlamlı örneğinin toplumsal barış ve milli menfaatı ön plana çıkaran ekonomik işleyiş yani sınıfsız bir toplum olduğunu düşünüyoruz. Demokrasi bu bağlamda,

8. Siyasal düzlemde, daha 1935'te ulus tümüyle tek partinin doğal üyesi olarak kabul edilir. Ülke yönetiminin aşırı siyasallaşması bu dönemden kalmadır. Partinin 1938'deki olağanüstü kurultayında dönemin ideologlarından M. E. Bozkurt şunları söyler: "Modern demokrasilerin babası sayılan J. J. Ruso bile partilerin taaddüdünü demokrasi için hayırlı bulmaz. Muhtelif partileri halkın samimi kanaatlarının ve millet iradesinin tezahüründe tamamiyle bir engel telakki eder." Z.Toprak "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", **Atatürk Döneminin Sosyal ve Ekonomik Sorunları**, s.29.

9. Dönemin hatiplerinden İsmail Hüsrev düşüncelerini şöyle dile getirir: "Cemiyet veya millet, fertlerin, müesseselerin bir toplamı, mekanik birleşmesi sonunda meydana gelmiş bir yekûn değildir. Fert, varlığını ancak millet varlığı içinde koruyabilir. Millet varlığı ise ancak fertlerin sıkı birliği ile mümkündür." Bk. Zafer Toprak, a.g .y., s. 31.

hukuk devleti vasıtasıyla hem eski farklılıkların hem de yeni çelişkilerin, en azından ideolojik olarak homojenleştirilmelerini sağlayan bir araçtır seçkinlerin gözünde.[10]

10. Okuru burada eklerde verilen "Türk demokrasisi'nin temellerine Tocquevillevari bir yaklaşım" makalemize yollayacağız.

IV. EKONOMİK VE ULUSAL GELİŞME. WEBER'DEN ESİNLENEN BİR YORUMLAMA

Türk seçkinlerinin seçimindeki ihtirasın önem bakımından halkın ilgisizliği ile eşdeğer olduğu hemen sezilir. Düşüncede uygarlaşmış ulus ile gerçek ulus arasındaki mesafe büyüktür ve "iyi niyetlerine" görece bir yankı bulabilecek biçimde mesafeyi kapatmak da seçkinlere düşer. Seçkinler, gelişme kavramı altında toplamak istediğimiz birçok yoldan bunun uğraşını verirler. Bu modern devleti ve uygar ulusu birlikte ve aynı zamanda yaratmaya ve örgütlemeye çalışan tek bir hareketin ışığında anlam kazanan bir gelişmedir. Bu zaman ve mekân ortaklığı, analiz düzeyinde, gelişme sürecini gelecek toplumun hiçbir alanını bir diğeri lehine kayırmayan ya da ihmal etmeyen toplu bir toplumsal olay olarak görmeye davet eder.

Seçkinlerin egemenliklerinin meşruluğuna kendilerinden başka inanan yoktur. Bu meşruluk ne karizmatik, ne geleneksel olmak ister, akılcı ve yasal olmayı amaçlar; dolayısıyla yasal bir egemenliktir. Oysa Weber'e göre, aynı zamanda (ve özellikle) bir egemenliğe anlamını veren şey, toplumsal güdülerin doğasıdır. Yani, bir egemenliğin meşruluğuna duyulan inanç, söz konusu egemenliğin tipini belirleyen motivasyonlara göre farklılık gösterir. Örneğin Türk seçkinlerinin talep ettikleri meşruluk türü, akılcı ve yasal olduğundan, kuramsal olarak akılcı bir biçimde motive olmuş toplumsal bir inanç (Zweckcrational ve/veya Wertrational) gerektirir. Oysa bu tür motivasyonların ortalıkta bulunmadığını biliyoruz. Bundan ötürü, yeni akılcı egemenliği meşrulaştıran, onun yasallığına inanılması değil, "geleneklerin kutsallığı"na inanılmasıdır. Ama öte yandan seçkinlerin, kendi değerlerine tamamen yabancı değerlere sahip kitlelerden itaat görme şansı, kurucu istemle kitleler arasındaki derin ayrılığı da gösterir. Bu uzlaşma, buna uzlaşma denilebilirse, seçkinlerin nutuk attığı, kitlelerin de dinlemediği ölçüde süregider. Üstelik, cumhuriyetle kurulan modern egemenliğin meşruluğuna duyulan inanç, daha ziyade duygusal ve/veya geleneksel düzlemde bir inanç olduğundan, aykırılık, sadece yeni akılcı düzenin emirlerine uygun düşen belli hedeflere yönelik motivasyonların var olmamasında yatmaz, seçkinler ve kitleler arasında olası her türlü iletişim tarzında da gözler önüne serilir. Karizmatik bir Atatürk imgesinin, belki de Mustafa Kemal'e rağmen, bu aykırılıktan kaynaklanması mümkündür. Böyle bir bağlamda, gelişmenin ne anlamı olduğunu daha yakından görmek için Weberci kategorilerle devam edelim.

Türk seçkinleri, gelişme sayesinde, her şeyden önce bireylerin hayattaki hedeflerinde bir değişimi öngören, eskisinden farklı yeni bir imaj oluşturmayı amaçlarlar. Bu bağlamda hedef değişimi akılcı bir hedef yönünde ya da değer bakımından akılcı bir inanç yönünde değişmeyi ifade eder. Her iki durumda da bu, toplumsal etkinliğin, yasal egemenliği ellerinde bulunduranların meşruluk taleplerine uygun bir şekilde yeniden tanımlanmasını amaçlar. Bu anlamda gelişme, gerçekten toplumsal yeni motivasyonların -zwerckrational ve wertrational- uyanışı olacaktır. Weber'in ver-

diği tanıma göre, bu motivasyonlardan birincisi, "dış dünyanın nesnelerini ya da başka insanların davranışlarını gözetlemekle tanımlanabilen" toplumsal bir etkinliğe yollama yapar. "Bu gözetlemeler 'koşullar' ya da ulaşılmak istenen özgün *hedeflere* varmak için 'araçlar' olarak kullanılır."[1] İkinci motivasyon, değerler bakımından akılcı bir biçimde, *sonuçlarından bağımsız olarak* ve kendiliğinden bir değeri olan belli bir davranışın tartışılmaz değerine inanma ile belirlenir.[2] Cemiyetleşme sürecinde, toplumsal etkinlik, cemaatleşme sürecinin tersine, bu iki motivasyona bağlı çıkar uzlaşmaları üstüne oturur. Buradan kalkarak seçkinlerin bireyler arasında yerleştirmeye çalıştığı yeni ilişki, ekonomik (zwerckrational) ve ulusal (wertrational) motivasyon adını verebileceğimiz bu iki akılcı motivasyonun canlılık kazandırdığı varsayılan bir toplumsal ilişki olacaktır. Böylece yeni kimlik normal olarak ulusal kimlikte ve ekonomik insan davranışında somutlaşan yeni ilişkinin gerçekleşmesine tabi olacaktır.

Seçkinler bu amaçlara ulaşmak için birçok yolu denerler. Başlangıçta zaman, töreler, bayramlar, özellikle din ve dış görünüşlere el atan küçük devrimlerden söz etmiştik. Sonraları kitlelerin *kendi* modernleşmelerine katılımını sağlamak için bir seferberlik kampanyası başlatılır, buna halkçılık adı verilir. Öte yandan İsviçre Medeni Hukuku ile bütün hakları haiz yurttaşlar haline gelen Türkler, bu politik, toplumsal ve kültürel atılım karşısında, "milli" olmaya zorlanırlar. Çünkü, sözgelimi bir yabancı dili öğrenmeden önce, kendi dilini öğrenmek ve geliştirmek gerekir. Ülkeyi dolduran bireylerin birliği için, sonra bu bireylerin, tanımı gereği cemaati dışlayan[3] yeni değerler çevresinde birleşmesi için, ayrıca belli bir ulusallık temeli üstünde tanımlanmış bu devletin sürekliliği için, imparatorluk kozmopolitizmi içinde kaybolmuş bir kimliği "yeniden keşfetmek" için, ve nihayet uluslararası platformda söz sahibi olmak için ulusal bir bütünlüğe inan-

1. M. Weber, A.g.e., s.22, Altını Weber çiziyor.
2. A.g.e.
3. W.C. Smith terimi "Toplumsal, siyasal ve iktisadi birlik olarak her dinin üyelerinin oluşturduğu grup ve bu grupların ayrılığı ve hatta çelişikliği üstünde ısrar eden bir ideoloji" olarak tanımlar. **Modern Islam in India**, s.185. L. Dumont "Natioalisme et Communalisme" **Homo Hierarchicus** içinde, s.377.

mak, bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Cumhuriyetçi seçkinlerin kurdukları akılcı ve yasal egemenlik, ilk bakışta meşru olup olmamaya aldırmadığı ölçüde kusursuz bir biçimde sağlanmış bir egemenlik gibidir. Böyle bir egemenlik, yasal ve akılcı olmasına karşın, meşruluğu için gerekli olan toplumsal motivasyonun olmadığı göz önünde bulundurulursa, toplumsal sansürün dışında kalır. Ama seçkinler meşruluğa önem vermez görünseler de devlet-uyruk ilişkisini belirleyen akılcı olmayan tarzı (gelenekçi, patrimonyal, dinsel) değiştirmek zorundadırlar. Başka bir anlatımla, gerçekten de karşı konulmaz bir biçimde ulusal zorunluluğa, wertrational bir motivasyona, hem yeni egemenliğe hem onun zorlayıcılığının meşruluğuna toplum olarak koşulsuz inanmanın gerekliliğine götüren bir süreç başlatılır. Çünkü yenilikçi egemenliğin doğrudan (din karşıtı önlemler, vb) ve dolaylı (eğitim, kültür şoku) sonuçları, ancak ve ancak koşulsuz bir inanç varsa yaşayabilir, giderek yararlı ve yapıcı hale gelebilir. Weber'in dediği gibi, bu yeni inanç her ne kadar usdışının etkisinde kalırsa da, onu güdüleyen değerin eski inancı güdüleyen değere göre nispeten akılcı olması, (çünkü eski inancın güdüleri geleneklerin kutsallığı, yani akıldışı değerlerdir) seçkinlerin onu zorunlu bir kimliğin temeli yapmasına yeter. Bu minimum inanç milli histir. Bu koşullarda Türkün "birinci ihtiyacı", özünde çatışmacı bir toplum değil, ortak ulusal bir bütünlüğe duyduğu inançtır, çünkü seçkinlerin toplumsalla ilgili söylemleri eski kimliğin bittiği yerde başlar ve ekonomi ile toplumsalın çatışmacı karakterlerinin başladığı yerde de biter.

Ama gerçekte bu çalışkan, uyumlu, birliğinin bozulması riski olmayan ulus ülküsü bir kısırdöngü içindedir. Çünkü dağınık kalabalığın tektürdenleştirilmesi ile (ya da zihinsel, manevi ve kültürel açıdan birleştirilmesi, yani Mauss'un tanımını verdiği bir ulus aracılığıyla)[4], seçkinler zaten yeni bir değere inanılmasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Başka bir anlatımla, seçkinlerin söylemine damgasını vuran bir üretimci mantık olmadığından, maddi özveri isteğine cevap, sadece istekte bulunan sözün yasallığına

4. M. Mauss, ölümünden sonra yayımlanan yazısı "La Nation" **L'Année Sociologique** içinde, 1953-54, s.20.

inandıkları ölçüde özveride bulunmaya katlanacak olanlardan gelir. Oysa ki bu inanç yerleştirilmek üzere olduğundan en küçük özveri isteği bir baskı, bir dayatma olarak anlaşılır. Seçkinlerle kitleler arasındaki uyumsuzluk, bu anlamda her türlü "halkçı" çabayı en azından geçersiz kılma tehlikesi gösterir. Seçkinlerin resmi söyleminde halkın nankör olduğu şeklindeki yaygın değerlendirmenin nedeni kuşkusuz budur.

Seçkinlerin kitlelerle teması için en azından altyapısal bir gelişmenin (sözgelimi yollar) gerektiğini varsayarsak, bunu gerçekleştirmek için, faraza angarya yükümlüsünün çalışması için ulaşılacak amaca inanması, fiziksel çabalarının üstün bir amaç uğruna olduğuna inanması gerekir. Dolayısıyla seçkinlerin ekonomi konusundaki düşüncelerini incelerken saydığımız nedenlerden dolayı ekonomik olanın bağımsız olarak ortaya çıkması düşüncesi olasılık dışıdır, o kadar ki bu durum karşısında seçkinlerin kitlelerden en küçük maddi özveri isteğinde bulunmasının bir zorlama olarak yaşanması ve giderek kitlelerin iktidarın lafına daha da kuşkuyla bakması tehlikesi vardır.

Bize göre, bu paradoks Türk seçkinlerinin içine girdikleri (hâlâ da çıkamadıkları?) açmazın en açık ifadesidir. Seçkinlerin içinde bulundukları açmazın, ekonomiyle ya da ulusla pek ilgisi yoktur. Ekonomi de ulus da seçkinlerin kurucu iradelerinin, otoriter mirasın ve uygarlaştırmacı kararlılığının izini taşır. Dolayısıyla bu egemenlik, bizi paradokslara götürenlerden çok daha farklı terimlerle aydınlatılmalıdır. Ama öte yandan bu paradokslar da, hemen hemen dünyanın her yerinde esen gelişmeci girişimlerin akla gelmeyen, açıkça anlatılmayan, söylenmemiş yanlarını bize gösterir: Halkını *kafasındaki uygarlık imgesine* benzetme saplantısı.

Sözü sorularla bitireceğiz: Önce devlet (ya da kiracıları seçkinler) yoktan yola çıkarak ortaklaşa bir duygu (hele bu duygu bir ulusallığa benziyorsa) yaratabilir mi; böyle bir ortak-ulusal duygu var olabilir, ekonomik bir karşılığı olmadan yaşayabilir mi? Gerçekten de Mauss'un "Alman birliğini yapan Alman devletlerinin ekonomik gelişmesidir" derken belirttiği gibi, hukuku önceleyen ulus ve ekonomi düşünceleri arasında karşılıklı bir bağımlılık

(sözcüğün geniş anlamıyla) yok mudur? Ulusal ekonomi kavramının, Fichte'nin kafasında Alman Ulusu kavramının açıklık kazanmasından hemen sonra ve daha 1813'te, Von Litz'le birlikte ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Sözü tekrar Mauss'a verelim: "Alman birliği "Zollverein"la (Gümrük Birliği) başlamıştır. Ekonomik birliklerini sağlamaları için Fransız ve Alman kitlelerinde ulus kavramının yerleşmiş olması gerekiyordu. Kentlerin, küçük devletlerin ve eyaletlerin kapalı ekonomileri içinde yerleşmiş çıkarlara üstün gelebilmesi için ekonomik birliğin maddi bir zorunluluk olması gerekiyordu..."[5]

5. Anılan yazı, s.26.

V. SONUÇ OLARAK

Seçkinlerin tek yanlı ve tek başına egemenliği dört yıl sonra gerçekleşecek olan çokpartililiğe geçişle birlikte (1946) sona erer. Bu ani politik değişiklik, halkın kararına göre iktidarı bırakma riskini göze alan, başka bir deyişle aniden görevden alınabilirliğini kabul eden seçkinlerin onayıyla gerçekleşir. İktidarın Demokrat Parti'ye geçmesini sağlayan 1950 seçimlerinin sonucu, rahata eren, rüştünü ispat etmiş ve bir süredir gözü iktidarda olan bir burjuvazinin zaferi olarak yorumlanmıştır. Bize göre ise bu politik değişiklikle ifade edilen, cumhuriyetçilerin halk tarafından yadsınmasıdır. Seçimlerin müstakbel galipleri, seçim propagandalarında bir yandan baskı konusunu (angarya, jandarma ve memurun baskısı) işlerler, öte yandan İslam-karşıtı zorlamaların üzerinde durarak Cum-

huriyet Halk Partisi'nin yaptığının tersini yapacaklarına söz verirler; ve iktidara gelince, genel olarak sözlerini tutarlar da. Eğilimin ters dönmesi, özellikle dinle ilgili konularda çok belirgindir. Çokpartililiğe geçişle başlayan görece özgürleşme[1] giderek artar, sözgelimi, ezanın ve duaların Türkçeleştirilmesi gibi, laik devrimin bazı "kazançları" ters yüz edilir ve sonuçta uzun zamandır yapılması gereken şeyler, kısa bir zaman diliminde tamamlanır. Ama geriye yasal ve akılcı egemenliğin 27 yıllık eseri kalır.

Bir yandan, rüştünü ispat ettiği varsayılan ama gerçekte var olmayan bir toplum ortaya çıkar. Bu toplum karşısında, geçmişi olmayan bir ulus, adı var kendi yok bir "ekonomik toplum" ve Devlet kalır. Devlet, hem ulusal ve ekonomik sözleşmelerin tek aktörü, hem de gelecekteki her türlü toplumsal çatışmanın tek mekânı olarak ortaya çıkar. Türk seçkinlerininki gibi bir yasal egemenliğin etkisi, tarihsel olarak değer ve/ya da hedef bakımından akılcı bir biçimde motive edemediği toplumsal ölçekte pek görülmez.[2] Asıl etkisi, kendisinin (yani egemenliğin) tanımında görülür. Önceden gördüğümüz gibi bu egemenliğin akılcı ve yasal olması istenir. Hem halkın egemenliğine, hem iktidarın temelinin laik tanımına yaslanır. Bu egemenlik mutlaktır. İktidarın halktan, sadece halktan geldiğini söylemek, hem herhangi bir başka yerden gelmediğini, hem de artık ortak ve evrensel bir Hukuk'un sultası altında bulunan bu dağınık kalabalığı ilgilendirdiğini söylemektir. Aynı şekilde, bu iktidarın laik olduğunu söylemek; kitlelerin esas değerleri göz önünde bulundurulursa, devletle kitleler arasındaki en küçük ilişkinin bile son aşamada, artık yüksek dinsel değerleri hem kendisinde toplayan hem de laikleştiren devlete yollama yapacağını söylemektir. Toplum bu tabloda o kadar güçsüz görünür ki, ne devletinin akılcı görünüşünde, ne kendine atfedilen imajda kendisini tanıyabilir. Geleneksel özelliğini koruması bu güç-

1. Bkz. ek V-3-i, dinsel dernekler patlaması.

2. Ulusal duygu konusunda, Lewis günümüzde bile ortak kimliğin dinsel değerlere yollama yaptığını belirtiyordu. Kıbrıs Savaşı'nı örnek vererek Türkün Yunan ile değil Müslümanın kâfire karşı savaştığını söyler, her iki taraftaki karşılıklı düşmanlığa rağmen. Sonuç alarak dinsel değerlerin süregelmesi kimseyi şaşırtmamalıdır. B. Lewis'in makalesi "Le retour de l'Islam"" Débat dergisi içinde 14,1981, s.18-38.

süzlüğünü ortadan kaldırmaz, çünkü artık herkesin eşitliği ilkesini koyan ve şu ya da bu şekilde yasallık arayışından sorumlu olan bir egemenlik altında bulunmaktadır.

Cumhuriyetçi seçkinlerin yaklaşık otuz yılı kapsayan uygulamasıyla ilgili olarak dağınık kalabalığı kendi değerlerine ve ilkelerine göre normalleştirdiğini ya da homojenleştirdiğini söylememiz zordur. Zaten meydana gelen siyasal değişiklik bunu kanıtlar. Üstelik, muhalefet (Demokrat Parti) kazanmaz, asıl cumhuriyetçiler kaybederler, sadece iktidarı bırakırken siyasal oyunun kurallarına boyun eğerler. Ama bunu yaparken, geleneksel bağları bozulmakla kalmamış bir de laikleştirme-devletleştirme süreçleri ile devletin velayeti altına alınmış, yatıştırılmış, yasallaştırılmış bir alan teslim ederler. Böylelikle, ne geleneksel yapısı, ne yeni toplumsallaşan yapısı kendisini yeni egemenliği mantıksal olarak belirleyen değerlere muhatap olma olanağı vermeyen bir "toplum" teslim ederler. Belki de ideolojilerinin ve eylemlerinin en kesin etkisi buradadır. Cumhuriyetçi seçkinler ta başta toplumdaki çatışma olasılığını bertaraf ederek toplumu yeni yasal egemenliğin değerleriyle yaşamaktan mahrum ederler. Devletin dışındaki her türlü potansiyeli dışlayarak ve ulusal düşlerine zarar verebilecek her türlü gediği ne pahasına olursa olsun kapatmaya çalışarak, sonunda artık her türlü iletişimin bozuk ve soysuzlaşmış hale geldiği hayali bir toplumsal alan elde ederler.

İlk dönemin Türk seçkinleri etkinlikleriyle hem patrimonyal geçmişten kalma yönetme biçimine sadık mirasçılar, hem de belli bir değişimi düşünmenin koşulsuz taraftarları olarak görünürler. Bize göre seçkinlerin özgünlüğü, otoriter davranış biçimleriyle, Batı'nın hümanist geleneğinden esinlenen paternalist eğilimleri senteze ulaştırmasıdır. Artık halkının iyiliğini ve mutluluğunu istediklerine göre, egemenliklerine uygun "egemen olunabilir"lerin var olmaması onlar için bir sorun yaratmaz. Ekonomiye tanır göründükleri teknik araç statüsü, söylemlerinin toplumun üzerinde dolanıp duran ama ona bir türlü erişemeyen bir söylem olarak kalmasına neden olur. Bu bakımdan toplumsalla ekonomik arasında kesin bir ayrım yapmazlar. Bunun içindir ki ideolojilerinin var oluş nedenini ekonomik çatışmada bulmadığını söylüyoruz. Ama

ekonomi-toplum ayrımının olmaması, bu söylemin gerçek özünü bizden saklamamalıdır. Çünkü seçkinler, ekonomik tekniğin, maddi rahatlık, yollar, vb gibi somut yararlarının üstüne kurarlar söylemlerini. İdeolojik bir söylemdir bu. *Ama işin ilginç yanı, söz konusu tahayyülü yani burjuva tahayyülünü ne kendileri benimser ne topluma benimsetmeye çaba gösterirler.* Hasılı, seçkinler kendi eserlerine koşulsuz inanmak zorundadırlar. Bu, ulusal duygunun terimlerinde keşfedilen ve onun dışında toplumsal katılımın olmadığı bir inançtır.

Türkiye'deki bürokrasi olgusunu anlamaya çalışırken, çözümlememize temel olan antropolojik sorunsalın bütün özellikleriyle ele alındığı savında değiliz.

Bu kısa denemede, gerek imparatorluk gerek cumhuriyet döneminde, iktidarın aşırı merkezci geleneğinin ne gibi sonuçlara yol açtığını incelemedik. Osmanlı ve Türk yöneticileri belirleyen merkezci-devletçi zorunluluğu belirtmekle yetinerek, devletin toplumsalla ilişkilerinde her yerde, her zaman hazır ve nazır ve kadiri mutlak olmasından ancak tek yanlı olarak söz ettik. Aynı şekilde toplumsal amaçlarına karşın birçok konuda bu geleneği izlemeyi sürdüren cumhuriyetçi seçkinlerin ekonomik uygulamalarında bu yüzlerce yıllık geleneğin kalıntılarını araştırdık. Bunu yaparken de Türklerin ekonomik olmayan tahayyülünün çözümlemesi için önemli bir unsurun altını çizdik.

Gerçekten de, zamanda ve mekânda toplum çıkışlı merkezdışı bir eyleme en küçük bir boşluk bırakmayan geleneksel mutlakiyetçi yapısından dolayı, Osmanlı patrimonyal geleneğinin, ekonomik bir tahayyülün ve ulusal bir duygunun olmayışında rol oynamış olması (gerçi bu iki düzey bize bağlantılı görünmektedir) mümkün gözükmektedir.

Ama öte yandan, bu geleneğin tarih boyu sürmesi, ekonomik tahayyülün olmayışında tek belirleyici unsur olamaz.

Bu inceleme sırasında, üzerinde daha bir sürü araştırma yapılması gereken toplumu, yani "geri kalanı" ve "yenilgiye uğrayanların görüşünü" bilinçli olarak atladık.[3] Yine de bu inceleme bizi bir başka yoldan Cahiliye, mistik dert, okuma-yazma bil-

3. Nathan Watchel'in İspanya'nın Peru'yu fethi sırasında Peru yerlilerinin haleti ruhiyesi üstüne yazdığı kitabın adı, Gallimard, Paris, 1971.

meme, gerilik, kısaca gayri medeniyet terimleriyle tanımlanan Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu'da yerleşik uyruklarının ekonomi-dışı ve ulusal-dışı tahayyülüyle buluşturdu. Ayrıca, bürokrasi olgusunun incelenmesinde, daha başka biçimlerde, bir ekonomik tahayyülün olmadığını, bir ulusun ya da ulusal kültürün olanaksızlığını bu kez cumhuriyetçi seçkinlerin söyleminde ve uygulamasında gördük.

Ekonominin ve ulusallığın büründükleri bu biçimlerin Batı tarzında ekonomi ve ulus oluşturmak söz konusu olduğunda nasıl kaynak modelleri çarpıttıkları özellikle ortaya çıktı. Mesela, ulusların gelişimi konusunda, "Gelişme ortak özelliklerin tahribine değil, daha belirginlik kazanmasına yol açar" diyen Mauss'un[4] tersine, Türk Ulusu ortak kültürel karakterden yoksun, dolayısıyla bir bakıma kendi ulusal değerlerini anlamak zorunluluğundan bağışık, sadece Batı'ya benzediği oranda Batı'dan gelecek özgüvene sahip bir bütünlük olarak gözüktü. Ekonomiye gelince, özetle az çok kullanışlı bir tekniğe indirgendiğini gördük. Weber'in Avrupa'nın patrimonyal devletlerinin kapitalist coşkusu konusunda söylediği gibi, ekonomi "önemsiz bir taklit" ya da bir başka şeyin oluşmasında faydalı bir araç olarak ortaya çıktı.[5]

Vardığımız yer, 27 yıllık bir yasal egemenlik sonunda, normalleşmenin tamamlandığını söylememize gerçekten olanak vermez. Tersine, altını defalarca çizdiğimiz açmazlar, Türk toplumunun gerçek toplum olma şanslarını keşfetmemize olanak verdi sanıyoruz.

4. "La Nation", ölümünden sonra **L'année Sociologique**'te çıkan makale 1953-54, s.42.
5. **Economie et Société**, s.248.

EKLER

I. OSMANLI DÜZENİNDEN CUMHURİYET DÜZENİNE: TÜRK DEMOKRASİSİNİN TEMELLERİNE TOCQUEVILLEVARİ BİR YAKLAŞIM

Osmanlı saltanat rejimi, benzeri geçmiş rejimler gibi, meşruiyetini mekân, zaman ve toplum dışında, başka bir deyişle mutlak bir toplum ötesinde bulur. Bu, rejimin egemenliği altında bulunan beldelerin anarşik bir düzenle idare edildiği anlamına gelmez; rejimin düzen anlayışının, "düzenleme" veya "adam etme" kavramlarının çok dışında olduğunu gösterir. Sultan hükmünü kurup kabul ettirdiği andan itibaren toplumun üzerine gitmez ve hükmünün kabul edilmesiyle gerçekleşen statükoyu devam ettirir.

Bu anlamda kul-hükümdar ilişkisi tek taraflı değildir: Kul hükümdarın hükmünü kabul ettiği gibi, hükümdar da hükmü altında bulunan kulun özelliğini (özerkliğini; tabii bu son derece göreli bir özerkliktir) kabul eder, onu türdeşleştirmekten kaçınarak korur ve

onu olduğu gibi kabullenir.

Tocqueville, "Amerika'da Demokrasi Üzerine" adlı kitabının "Demokratik Ulusların Dikkat Etmek Zorunda Oldukları Despotizm Biçimi" bölümünde, eski hükümdarlıklardan söz ederken şöyle der: "O zamanlar kullarının katına inip, onlara vesayet etmek ya da onları gütmek yanlısı olan hükümdara rastlanmazdı! Sezarların en güçlü zamanlarında Roma dünyasında yaşayan çeşitli halklar, her türlü geleneklerini, göreneklerini korurlardı. İmparatorluğun yönetiminin tek kişinin elinde olmasına rağmen, toplum yaşamının ayrıntıları ve kişinin yaşamı, İmparator'un denetimi dışında kalırdı."[1]

Osmanlıda hüküm altında yaşayan sayısız topluluğun göreli özerkliği, vergi müessesesinde somutlaşır. Vergi, hükmetmenin sınırını oluşturur.

Bu düzen, modern toplumların düzeniyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan görünüm, kulların aynı hükümdara boyun eğmiş olsalar da, benzerlikleri nedeniyle değil, *farklılıklarına rağmen* bir arada olmalarıdır. Yine modern toplumların düzeniyle yapılacak bir karşılaştırmada, bu eski düzenin, meşruiyetini nasıl soyut bir mekânda bulduğu da ortaya çıkar. Osmanlıda bu soyut, toplum ötesi meşruiyeti Osmanlı hanedan geleneği (patrimonyal sistem) ve din belirler. Bu iki meşruiyet kaynağının yeryüzündeki ifadesi de yarı tanrı görünümündeki Osmanlı padişahıdır. Osmanlı'nın toplum ötesi ve normatif olmayan düzeni, bugünkü anlamıyla "düzensiz", yani kişi, cemaat ve dinlerin ayrıştığı, kimsenin bir diğerine benzemediği bir düzendir.

Osmanlı, uçsuz bucaksız imparatorluk topraklarında yaşayan sayısız cemaat, din, tarikat, kabile ve bir o kadar çeşitli köylülük, akrabalık, komşuluk, arkadaşlık gibi mikrotoplumsallıklara, birlikte yaşama hakkını, onların farklılıklarını tanıdığı ve koruduğu ölçüde verir. Bu tanıma ve koruma, hoşgörü demek değildir. Az önce belirttiğimiz gibi Osmanlı, hükümranlığını ve bu hükümranlığın meşruiyetini, hükmü altındakilerden değil, onların,

1. Alexis de Tocqueville, **Sur la Démocratie en Amérique** (Amerika'da Demokrasi Üzerine), Cilt 2, s.383-384. Garnier Flammarion, 1981, Paris. Bu alıntı ve diğerlerini biz çevirdik.

yani toplumun (veya kulların) ötesindeki bir soyuttan alır. Bu tür bir hükümdar başta olduğu sürece de, farklılıklar, farklarını koruyabilme olanağına sahip olabilir. Osmanlı padişahının uzak, soyut, yarı tanrı kişiliği, Yahudinin Yahudi, Ermeninin Ermeni, Bursalının Bursalı, Aşağı Cuma köylüsünün Aşağı Cuma köylüsü olarak kalabilmesinin koşulu ve garantisidir. Padişah bu anlamda herkesin padişahıdır ama, aynı zamanda da kimsenin, hiçbir farklı grubun padişahı veya temsilcisi değildir. Osmanlı Padişahı, meşruiyeti herhangi bir farklılıktan kaynaklanmadığı ölçüde, bütün kulların padişahıdır.

Tarihte Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesi diye adlandırılan süreç, toplum ötesi ve normatif olmayan düzen anlayışının iflası sürecidir. Osmanlı Padişahı artık, Aydınlanma felsefesi, din reformu ve hümanizmin darbeleri sonucu isteyerek veya zorla devrimlere boyun eğmek zorunda kalan Avrupalı benzerleri gibi, işlevi ve sıfatları artık tartışma götüren ve yavaş yavaş "yeryüzüne inme" durumuna düşmüş bir hükümdardır.

18. ve özellikle 19. yüzyıllarda Tocqueville'in dediği gibi, "devrimler kargaşası içinde (imparatorluğun) saygınlığı hepten kaybolduğunda, arka arkaya tahta çıkan (Sultanlar) *hukukun* zaafını ve *keyfiyetin* acımasızlığını gözler önüne serdiklerinde, artık hükümdar Devlet'in babası değil, bir zorba olarak ortaya çıkar."[2]

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme sürecinde, Osmanlı'nın toplum ötesi ve normatif olmayan düzeni, İmparatorluk sınırları içinde yaşayan topluluklarca gitgide kabullenilemez, despotik bir düzen olarak algılanır. Osmanlı'nın gerileme süreci ve iflası, bu gerileme ve iflasın yarattığı kargaşanın ötesinde, Osmanlı ve benzeri hükümranlıklara özgü düzen, devlet ve yönetim anlayışının da iflasıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bu iflas durumuna ilk tepki devletten gelir. 19. yüzyıl başından itibaren, egemenliğine giderek karşı çıkıldığı sıralarda, Devlet, düzenin bu haline tepki gösterir.

Ne var ki, 19. yüzyıl Osmanlı yöneticileri, yukarıda sözünü ettiğimiz Osmanlı düzen anlayışının iflasını kabul edip ona uygun reformlar geliştirme yollarını aramazlar. Onlar eski düzenin nasıl

2. A.g.e. cilt 1, s.422, altını Tocqueville çiziyor.

yeniden işler hale getirilebileceğinin yollarını arayan reformculardır.

Bu reform anlayışı Jön Türklere kadar sürer. Jön Türklerle birlikte, bir önceki kuşak reformcularının Avrupai yöntemlerle yeniden canlandırmaya çalıştıkları anlayış (Osmanlı'nın toplum ötesi ve normatif olmayan düzen anlayışı), yerini bambaşka bir anlayışa bırakır. Bu anlamda Jön Türkler, Avrupa yöntemleriyle geleneksel Osmanlı düzeninin yeniden canlandırılamayacağının bilincindedirler. Bu yöntemlerin özü ve doğası geleneksel düzeni reddeder. Jön Türkler, Avrupa yöntemlerinin yeni düzen kurucu yöntemler olduğunu kabul eden ve bunun savunuculuğunu üstlenen reformcu veya devrimcilerdir. 1908 öncesi gelenekçi ve nostaljik reformların ve reformcuların tersine Jön Türkler, "terakki"siz bir düzen taraftarı olmayı kabul etmezler. (İttihat ve Terakki'nin resmen kuruluşundan önce, cemiyetin adının Avrupalı pozitivistlerce önerilen "Nizam ve Terakki" mi, yoksa "İttihat ve Terakki" mi olacağı tartışma konusu olmuştur.)

Yepyeni bir düzen anlayışından yola çıkan Jön Türkler "Osmanlı milleti"nin içinden bir "Türk milleti" çıkarmaya çalışırlar, Osmanlı'nın farklılıklar ötesi meşruiyet düzeninin karşıtı bir siyaset izlerler.

Bu milliyetçi çabalar özelde yalnızca Türk, genelde de yalnızca Müslüman unsuruna yöneliktir ve Osmanlı'yı oluşturan diğer unsur ya da ulusları devre dışı bırakır. Zaten, kimi tarihçiler, Türk Müslüman milliyetçiliğinin zaman içinde en son ortaya çıkan milliyetçilik olduğunu vurgularlar.

Ne olursa olsun, Jön Türklerin bu girişimi yeni bir çığır açar. Osmanlı düzen anlayışına son darbeyi indirecek ve yerine normatif, meşruiyetini topluma dayandıran bir düzen anlayışı getirecek olan 1923, cumhuriyet kesintisine mekân hazırlar.

Yeni bir devletin, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla başlayan cumhuriyet düzeninin birbirini tamamlayan iki özelliği vardır. Birincisi bu yeni düzen sayesinde Devlet uçurumun eşiğinden kurtularak yeniden idame edilir. İkincisi de o zamana kadar norm dışı kalmış toplum, ilk kez gerçek anlamda ele alınır.

Başka bir deyişle, cumhuriyetçiler, uzun duraklama ve çöküş

dönemleri boyunca gittikçe zayıflayan Devlet'in otoritesini, normatif ve toplumu yakından ilgilendiren bir düzen anlayışı sayesinde yeniden kurmak niyetindedirler. Osmanlı'dan kalan toprakları düzene sokmanın yolu, normatif ve sosyal bir düzen anlayışından geçmektedir artık.

Cumhuriyetçi eylemin mantığı *hem yeni bir düzen kurmaya, hem de düzeni yeniden kurmaya* yöneliktir. Bu ikili mantık içinde ağır basan ise düzeni yeniden kurmak niyetidir. Bunun sonucu olarak, "düzensiz", tartışmacı, çatışmacı, çelişkili olan her şey, başka bir deyişle, toplumun özünde yatan çatışmacı (conflictual) özellik, düzeni yeniden kurma çabası karşısında başından itibaren bir darbe yer. Cumhuriyetçilerin kurmak istedikleri yeni düzen, topluma ve onun gelişimine sırtını dayamış bir düzendir. Oysa, bozulmuş düzeni düzeltme niyetleri, cumhuriyetçileri toplum düzenini ya da her topluma özgü o "düzensiz" düzeni her zaman ikinci plana itmek zorunda bırakmıştır.

Cumhuriyetçilerin düzen anlayışı önce Osmanlı'da olmayan bir "toplum düzeni" kavramını, alışılagelmiş "toplumsal düzen" kavramının karşısına oturtmak, sonra ikincisini birincisine dayandırmak ve sonunda da birincisini yani "toplum düzeni"ni, ikinci plana itmekten geçmiştir. Osmanlı düzen anlayışı ile cumhuriyetçilerin düzen anlayışı arasındaki fark bu ikilemlerde yatar. Osmanlı düzen anlayışında "toplum düzeni" kavramı ile "toplumsal düzen" kavramı arasında hiçbir meşruiyet ilişkisi yoktur. Osmanlı "toplumsal düzeni" ya da genel düzeni, "toplum düzeni"nde meşruiyet aramaz. Bu anlamda belki de "toplumsal" terimini başından sonuna yadsır. Osmanlı gücünü herhangi bir "toplum düzeni"nden değil, toplum ötesi bir meşruiyetten alır.

Cumhuriyetle birlikte Osmanlı düzeni iç barışı artık sağlayamadığı ölçüde reddedilir. Osmanlı ülkesinde yaşayan görece özerk cemaatlerin bu sınırlı özerkliklerinin ötesine geçme ve özgürleşme niyetleri ölçüsünde yavaş yavaş eriyen Osmanlı düzeni, Devlet'in bekasına halel getirdiği için gözden düşer. Cumhuriyetçiler, ancak bu boşluğu doldurma anlamında yeni bir düzenin sözcüsüdürler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri bozgunlar ve kaynayan mil-

liyetçilik akımları karşısında yavaş yavaş yok olmaya yüz tutması, Osmanlı düzeninin sonu ve Devlet'in bekasının tehlikeye atılması anlamını taşır.

Sayısız milli hareketin sonuncusu olan Türk milliyetçiliği bu anlamda Devlet'in bekası için başlatılan davanın en belirgin söylemidir.

Milli devrim sürecinin savunucuları da bu ölçüde Devlet kurtarma ve bunun için de Devlet'e bir millet lazım olduğunun bilincindeki devlet hizmetkârlarıdır. Türk milliyetçiliğinin bu hizmetkârlar dışında toplumsal bir kökeni yoktur.

Türk devrimci-milliyetçi düşüncesi mahvolma tehlikesi karşısında son anda geliştirilmiş bir tepki olduğundan, Devlet'in sonunu ifade eden bu mahvolma tehlikesinin psikozunu özünde taşır.

Bu anlayış çerçevesinde kurulan Türk toplumsal düzeni başından itibaren toplumun düzeni (veya düzenliliği) ile koşullandırılmıştır. Toplumsal düzen, Devlet'in bekasının gerektirdiği düzenliliğe elverdiği ve ona zemin hazırladığı ölçüde var olabilir.

Cumhuriyetçiler demokrasi çığrını açan "farklılıkların eşitlenmesi" sürecinin mimarıdırlar. Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içinde yaşayan kitleler artık birbirlerinden farklı Osmanlı kulları değil, eşit haklara sahip yurttaştırlar. Bu eşitlenme süreci, eski düzenin yıkıldığı her ülkede geçerlidir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bu, Osmanlı ülkesinde yaşayan değişik toplulukların kendilerine özgü değerleri ve hayat tarzlarının ülke çapında Tek'e indirilmesi anlamını taşır. Örneğin artık Yahudilerin hafta tatili cumartesi değildir. Avrupa ülkelerindeki burjuvazi-asalet çelişkisinin olmadığı Osmanlı ülkesinde ve onun mirasçısı Türkiye Cumhuriyeti'nde "farklılıkların eşitlenmesi" sınıf değerlerini değil, cemaat değerlerini hedef alır. Yeni ve herkes için geçerli toplumsal değerlerin karşısında bu özel geleneksel değerler artık gayri meşrudur.

Adına modernleşme süreci diyebileceğimiz bu sürecin özünde toplumsal düzen anlayışı yatar. Cumhuriyetçiler yeni toplumsal değerleri yerleştirdiklerinde, modern toplum anlayışına uygun bir

siyasi tavır içindedirler. Ama öte yandan bu toplumsal düzeni ancak ve ancak genel düzen veya düzenlilik ilkeleri doğrultusunda kavramlaştırabildiklerinden, modern-demokratik toplumsal düzenin vazgeçilmez unsuru olan *çelişkiyi* veya çatışmayı başından itibaren gündem dışı ve gayri meşru addederler.

Bu şartlar altında "farklılıkların eşitlenmesi"ni ve bu şekilde genel olarak zorla silinip atılan dinsel, biçimsel, geleneksel, yerel farklılıkların normalize edilmelerini içeren devrimci süreç, başından itibaren dondurulmuş ve çelişkiyi yapısal olarak reddeden bir toplumsal yapı doğurur.

Böylelikle Osmanlı'dan kalan topraklar üstünde yaşayan topluluklar birbirine paralel iki normalizasyon işlemine tabi tutulurlar. Cumhuriyetçilerin düzen tutkusu, bir yandan böylesine bir düzeni, tek gerçekleştirilebilecek olan *toplumsal* düzeni yerleştirirken, öte yandan ve aynı zamanda bu toplumsal düzenin özünü teşkil eden *çelişkiyi* gayri meşru kabul eder.

Cumhuriyetle birlikte başlayan bu modernleşme süreci, yani geleneksel, tarih ve toplum ötesi ve normatif olmayan bir düzen anlayışından, modern, tarihsel, toplumsal ve normatif bir düzen anlayışına geçen bu süreç, Türkiye'deki demokrasi anlayışının temellerini aydınlatır. *Geriye dönük (geleneksel farklılıkların gayri meşruiyeti) ve ileriye dönük (çelişki kavramının gayri meşruiyeti) normalizasyon süreçleri, Türk demokrasi pratiğini başından itibaren ipotek altına alır.*

Tocqueville, Amerika Birleşik Devletleri'nde demokratik cumhuriyeti ayakta tutmaya yönelik belli başlı öğelerden söz ederken, gelenek ve göreneklerin üzerinde durur. Avrupa'daki eski rejimin müesseselerinden, merkezi otoritenin darbelerini yumuşatmaktaki önem ve yerleri açısından söz ederken, "Bunlar (asil sınıfın ayrıcalıkları, yerel senyörlerin otoriteleri, meslek loncalarının ayrıcalıkları, taşranın ayrıcalıkları) yeri geldiğinde halkı merkezi otoriteye karşı koymayı, onun kararlarına direnmeyi düşünülebilir kılan müesseselerdir" der ve ekler: "Kişilerin özgürlüklerine çoğu zaman karşıt olan, ama bir yandan da özgürlük sevgisini kalplerde yaşatan ve bu anlamda da yararları su götürmez olan siyasal kurumların dışındaki fikir, gelenek ve görenekler krallık iktidarının

çevresine, çok iyi tanınmayan, ama son derece güçlü çitler çekerler."[3]

Kuşkusuz Osmanlı'da yukarıda sözü edilen kurumların aynıları yoktur. Fakat bunlara benzer kilise, tarikat, meslek locaları, aşiret gibi mürit ya da üyelerinin olası bir merkezi otoriteye ve onun kararlarına belli bir ölçüde karşı koyabilmelerini sağlayacak bir birlik ruhu geliştiren kurumların varlığı da yadsınamaz. Tocqueville bu konuda şöyle bir örnek verir: "Din, kul sevgisi, yerel beyin hoşgörüsü, namus, aile ruhu, eyaletin ayrıcalıkları, âdetler ve kamuoyu, kralların iktidarını kısıtlar otoritesini gözle görülmeyen bir çember içine alırdı. Bu halkların anayasaları despotik, ama âdetleri hürdü. Krallar, her şeyi yapma hakkına sahip olmalarına rağmen, bunu ne gerçekleştirebilirler ne de gerçekleştirmek isterlerdi."[4]

Modernizm ve demokratik devrimler çağıyla birlikte despotizmin karşısındaki bu güçlü engeller yok olmaya yüz tutar. Tüm ayrıcalık, gelenek, görenek, özerklik, ortak ve evrensel tek bir ilkeye, kişilerin eşitliğine boyun eğmek zorundadır artık.

Cumhuriyetçi modernlik, şu "tarihin önüne geçilmez ilerleyişi" karşısında farklı bir konumda değildir. Aksine cumhuriyetçi modernlik, ancak tüm bu geleneksellikIerin yok olmaları ve toplum mekânını tamamen terk etmeleri koşuluyla var olabilecek bir modernliktir.

Örneğin milliyet kavramı, ancak ve ancak İslam dini silindiği ölçüde var olabilir. Böylelikle Türk modernliği geleneksel değerlerin yok olmaları olasılığını özünde taşır, gerçeklik kazanması bu değerlerin toplum işleyişinden arınmaları/arındırılmalarıyla orantılıdır. Cumhuriyetçilerin modernlik anlayışı böylesine olmazsa olmaz bir ikilem sonucu yeni yeşeren topluma ne gibi bir ivme vermektedir? Geleneksel değerlerin gayri meşru ilan edilmeleri karşısında bu yeni toplum ne kazanmaktadır? Devlet'in gözünde meşruiyetlerini yitirmiş toplumsal geleneksellikIerin karşılığında bu insan topluluğuna ne sunulmuştur? Eğer modernliğin ve demokrasinin bedeli geleneksel özgürlüklerin ve farklılıkların

---

3. A.g.e Cilt 1, s.421
4. A.g.e. Cilt 1, s.421

yok olmalarıysa, yerlerine gelmesi gereken demokratik-toplumsal özgürlüğün boyutları nerede başlar, nerede biter?

Cumhuriyetçilerin tasarladıkları demokratik-toplumsal özgürlük çelişkiyi *de facto,* hatta kimi zaman tek partide olduğu gibi *de jure* reddeder. Toplumsal barış, uyum, düzen, birlik, beraberlik ve umumun faydası adına çelişki ta başından beri kâh gözardı edilmiş, kâh kenara atılmış ve kimi zaman da tamamen hukuk dışı kabul edilmiştir. Aslında çelişki, kişilerin eşitlenmesi sürecinin, yani demokrasi sürecinin Devlet'ten sonra gelen en önemli etkeni haline hiçbir zaman gelememiştir.

Eğer demokratik toplumların temel taşının toplum içi çelişkinin meşruluğu olduğunu varsayacak olursak, bu temel özellik Türk demokratik toplumunun özelliği olarak düşünülmemiştir. Cumhuriyetçi devlet, işin başından beri umumun faydasını öne sürerek, genel düzeni ve düzenliliği yeğlemiş, bunlara zarar verebilecek, düzensizlik yaratacak her türlü yerel, bireysel çıkarları gayri meşru kabul etmiştir. Böylelikle devlet kurumu, kişilerin eşitlenmesi sürecinin, yani demokrasi sürecinin tek etkeni, tek yapı taşı, giderek toplumun da velisi haline getirilmiştir.

Uçurumun kenarından döndürülen devletin selametini modernleşmede bulan cumhuriyetçilerin, bu modernleşme sürecinin getirebileceği her türlü çelişkiye devletin selameti ve toplumun istikrarı kaygısıyla nasıl korkuyla baktıkları şüphesizdir. İşte bu tür "mecburiyetler" demokratik toplumun geleceğine zor silinecek damgalar vurmuştur. İşin en tehlikeli tarafı ise, böylesine eksik temeller üzerine oturtulmuş yeni düzenin bir yandan da, önce de değinildiği gibi, demokratik olmayan ama kendi çapında mutlak otoritelere aşılmaz sınırlar getiren çeşit çeşit farklılıkları gayri meşru kabul etmiş olmasıdır. Filizlenme evresindeki demokrasinin ileri görüşlü ve dikkatli gözlemcisi Tocqueville'in ürktüğü olası ters gelişmelerden en önemlisi, Türk demokrasisinin özelliklerinde yatandır. Şöyle yazar Tocqueville bu konuda: "Her çağda tehlikeli olan zorbalıktan aslında en fazla çekinilmesi gereken mekân ve zaman, demokratik toplumlardır."[5] "Eşitliğin do-

5. A.g.e. Cilt 2 s.131

ğuracağı kötülüklerin bir tek etkin çaresi vardır: Siyasi özgürlük."[6] "Amerikalılar, özgürlüğün tehlikelerini azaltma sanatını, tehlikeli bir özgürlüğün tadını çıkartarak öğrenirler."[7] "Anarşi, demokratik çağlarda korkulması gereken baş kötülük olmadığı gibi en sonuncusudur. Eşitlik iki eğilim oluşturur: Birincisi insanları doğrudan özgürlüğe götürür ve giderek onları birdenbire "anarşi"ye doğru iter; ötekisi ise insanları daha uzun bir yoldan, gizlice ama sağlamca köleliğe götürür. Halk birinci eğilimi kolaylıkla görür ve ona karşı koyar, halbuki ikincisine farkında olmadan kendisini kaptırır."[8]

"Öteki riskleri bertaraf etmenin çaresini riskin kendisinde aramak!"[9] Claude Lefort, Tocqueville'in "Amerika'da Demokrasi Üzerine" yapıtını baştan sona belirleyen, yönlendiren en önemli düşünce unsurunu böyle açıklar.

---

6. A.g.e. Cilt 2 s.135
7. A.g.e. Cilt 2 s.151
8. A.g.e. Cilt 2 s.353-354
9. Claude Lefort "Reversibilité", **Passé Présent** dergisi içinde s.23 1/1982 Paris.

II. AUGUSTE COMTE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN YARDIMINA KOŞUYOR*

Osmanlı İmparatorluğu tarihinde, son üç yüzyılın sonları yenilgi ve düş kırıklığı anlamına gelir. Önce 1683, Avusturyalıların 1983'te üç yüzüncü yılını kutladıkları, Osmanlıların Batı'ya doğru ilerleyişlerinin durduğu andır. Malazgirt Ovası'nda 1071 yılında başlayan bu Batı yolculuğu altı yüzyıl sürmüştür. İslamiyeti yeni kabul etmiş Türk boylarının Bizans ordusu karşısında kazandığı bu ilk zaferden sonra muzaffer İslam, özellikle Osmanlı bayrağı altında ve 1453'te Bizans'ın düşmesinden sonra sistemli bir biçimde hep Batı'ya doğru ilerlemiştir. Tarihçilere göre, Osmanlı İmparatorluğu en parlak dönemini 1453'le 1683 arasında yaşamıştır.

* Fransızca versiyonu **"Revue des Etudes Sud-Est Européennes"** dergisinde (Cilt 23 Sayı 1, 1985, Bükreş) yayımlanmıştır.

Viyana kuşatmasının başarısızlığa uğraması, önemli bir durak noktasının simgesidir, bu tarihten sonra Osmanlılar 18. yüzyıl boyunca hep Doğu'ya doğru geri çekilmişlerdir. Askeri başarısızlıklar karşısında az çok kaderci bir tutumun gözlemlendiği bu hareketsiz yüzyıl, Osmanlı yöneticileri için de bir şüphe çağıdır. Yenilgiler ve bozulma, yöneticilerin, sistemin kusursuzluğu ve üstünlüğü üzerine düşünmelerine yol açmıştır. 18. yüzyıl sonunda ise şüphe yerini hayal kırıklığına bırakmış, Osmanlılar acil önlemler almaya karar vermiş, ilk olarak da o güne kadar "yenilmez" kabul edildikleri askeri alanı tercih etmişlerdir. 1683 şokunun ve o günden sonra uğranılan yenilgilerin sonucu olan 18. yüzyıl sonu reformizmi, geleneksel değerlere ve beceriye duyulan güvenin yok olduğu, eskiden küçümsenen yabancı tekniklerin alındığı yeni bir şoktur. 18. yüzyılda Osmanlı yalnızca toprak kaybetmekle kalmaz, kendi kendini denetlemeye, üstelik ezeli düşmanının yöntemlerini almaya çalışır. Bu ani altüst oluş, hayallerle birlikte savaşlarda da uğranılan bu yenilgi, 18. yüzyıl sonunun tek şoku da değildir üstelik. Sağda solda, özellikle de İmparatorluğun Balkanlar'daki topraklarında bir başka tehlike daha ortaya çıkar, o da milliyetçiliktir. Böylece Osmanlı birliği klasik fetih savaşlarından çok daha farklı niteliklerde sorunlarla karşı karşıya gelir ve bizzat İmparatorluğun tebalarından yükselen taleplerle erir. Bu siyasal şok, 18. yüzyıl sonundaki tabloyu tamamlar.

Bu genel erime karşısında, 19. yüzyıl Osmanlı yöneticileri aynı reformist yolda daha da cesurca ilerlerler. Tarihçilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşması dedikleri şey, bu tarihsel bağlamda yer alır. Bu olay, İmparatorluğu korumak için Batı tekniğinden medet uman Osmanlı yöneticilerinin bilinçli seçimidir. 19. yüzyıldaki bütün bu Batılılaşmacı reformizm, sözünü ettiğimiz koruma mantığına boyun eğer, bu nedenle Batı'dan ithal edilen yöntem ve bilgileri işlev-araç biçiminde kavrar, reformların uygulama alanlarını da sınırlar. Böylece ithal edilen yöntemler bir elemeye tabi tutulur ve reformlar da yalnızca merkezi kurumlara uygulanır.

İlber Ortaylı'nın yerinde bir formülle belirttiği gibi "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" olan 19. yüzyıl boyunca, İm-

paratorluk şok tedavilerle ayakta kalır, reformcu denemeler her seferinde ya kendi yarattıkları sonuçlar ya da milliyetçi akımların önlenemez tırmanışı ve ayrılıkçı talepler karşısında etkisiz hale gelirler. İmparatorluğun uzun can çekişmesi ancak Birinci Dünya Savaşı sonucu sona erecektir.

"Anlamsız siyasal birlik isteğinden vazgeçen Osmanlı yöneticileri artık İmparatorluğun zorunlu çöküşüne üzülmeyi bırakacaklar ve bunu, her yerde egemenliklere doğal olarak sınırlar getiren toplumbilimsel yasanın normal bir uygulaması olarak göreceklerdir."[1]

Bu hareketsiz Doğu imparatorluğunda meydana gelen reform hareketleriyle ilgilenen Auguste Comte, yukarıdaki cesur öngörüleriyle mektup yazdığı sadrazamı sevince boğmamıştır elbette. Comte'un Osmanlı sadrazamını reformcu kafasından ötürü tebrik etmeye karar verdiği sırada, İmparatorluk zaten elli yıldan beri reformlarla yaşamaktadır, üstelik bu reformlar Comte'un söylediğinin tam tersine, imparatorluğu ayakta tutmak için, Napoleon tipi, yani devrim-sonrası tipi bir örgütlenme modeline uyularak gerçekleştirilmektedir. Fransız Devrimi Osmanlı İmparatorluğu'nda hem milliyetçi talepler düzleminde, hem de bunu bir şok olarak yaşayan yöneticiler arasında büyük bir etki yaratmıştır. Bu nedenle 1789, 19. yüzyıl Osmanlı reformlarının mantığını kavramakta belirleyici bir unsurdur. İmparatorluk yöneticileri Fransız Devrimi'nin ilkelerini küçümsemektense görmemezlikten gelmeye çalışmaktadırlar[2] ama, aslında 1789'la birlikte son derece yeni bir şeyin ortaya çıktığını görmekte, bunun sonuçlarını yaşamakta ve önlem almaya çalışmaktadırlar. Devrimci erozyonu engellemek için merkezi iktidarı güçlendirmeye ve merkezkaç kuvvetlerin etkisi altına giren otoriteyi kurtarmaya çabalamaktadırlar. İşte bu nedenle, bir devrime gerek kalmadan, özellikle de devrimin kökeninde bulunan şeylere ihtiyaç kalmadan bir çözüm bulmak peşinde olan Osmanlılar için Napoleon modeli büyük önem taşır.

1.A. Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektubu, 4 Şubat 1853 tarihli, **Système de Politique Positive**, 3, önsöz, XLIX ve L.

2. Osmanlı reformizminin önemli adlarından, Mustafa Reşit Paşa'nın çağdaşı A. Cevdet Paşa, tarih kitabında (Tarih-i Cevdet), 1789 Fransız Devrimi sırasında Paris halkının tutumunu sert biçimde kınar.

Napoleon'un yeniden örgütleme çabasıyla Osmanlı'daki taklidi arasında önemli bir fark vardır. Fransız devlet adamları Devrim tarafından açılmış bir boşluğu doldurmaya, derinden sarsılmış bir toplumu tümüyle yeni, hem de Devrim'den kaynaklanan temeller üzerinde yeniden oturtmaya çalışırken, Osmanlılar bu çabada, açıklatı kapatmak, talepleri durdurmak, kısacası, tümüyle farklı bir düzeni, hem de yenisine gerek kalmasın diye canlandırmak için uygun yöntemler aramaktadırlar. Böylece 19. yüzyıl Osmanlı reformizmi devlet yönetiminin ve askeri mekanizmanın, yani İmparatorluğun yönetici konumundaki iki bürokrasisinin yeniden örgütlenmesi yolunda ilerler. Bu modernleştirme hareketi de iki tamamlayıcı yönde gelişir: Bir yandan yabancı hukuki düzenleme ve kodları yerleştirme, bir yandan da bu modernleştirme sürecini götürebilecek devlet adamı yetiştirmek gerekmektedir.[3] Yüzyıl ortasına doğru bu denemeler ilk meyvelerini verir: Pek sağlam olmasa da yeni bir düzen ortaya çıkar ve yüzyılın ilk yarısında kurulmuş olan ve bir reformist söylem geliştiren sivil ve askeri okullardan yetişmiş yeni bir "sultanın hizmetkârları" ırkı doğar.

Tarihçiler genellikle Osmanlı modernleşme sürecinde iki evre saptarlar. Haklı olarak, kısa süren meşruti monarşi denemesini (1876-1878) belli bir reformizm anlayışıyla yenisi arasındaki dönemeç olarak kabul ederler. İlk reform dalgasının zirvesi olan ilk Osmanlı Anayasası (1831 Belçika Anayasası'ndan esinlenilmiştir) Genç Osmanlı denilen yeni bürokrat kuşağının eseridir. Avrupa kültürü almış, eğitimleri ve deneyimleri sayesinde hümanist fikirlere yabancı olmayan Genç Osmanlılar, Devlet içinde ortaya çıkan ilk siyasal muhalefetin örnekleridir. Bu nitelikleriyle de mil-

3. En önemli reformları şöyle sıralayabiliriz: Adli, ticari ve idari yasaların benimsenmesi, özellikle 1810 Fransız ceza yasasının, 1807 ticaret yasasının kabul edilmesi ve bunlara koşut olarak ticaret mahkemeleriyle düzenli mahkemelerin benzerlerinin kurulması, Fransa'ya özgü il temelinde örgütlenme sisteminin benimsenmesi ve Sayıştay kurumunun bir benzerinin kurulması, posta ve haberleşmenin yeniden düzenlenmesi, ödentilerin (tımar) ve Müslüman olmayanlardan alınan kimi vergilerin kaldırılması; Fransız, İngiliz, İsveçli ve Prusyalı subayların eğitiminde yeni bir ordunun kurulması ve son olarak, Fransızcayla eğitime başlayan Mekteb-i Ulûm-u Harbiye (1834), Tıbbiye-i Âliye-i Şahane (1838) gibi askeri okullarla eğitim dili Fransızca olan Mekteb-i Mülkiye (1859), Mekteb-i Sultanî (1868) gibi sivil okulların açılması.

liyetçi kaynaklı muhalefet hareketlerinden tümüyle farklıdırlar.[4] Bu fark çok önemlidir. Devlet içinde yer alan bu siyasal muhalefet, son tahlilde devletin selameti için vardır.

Genç Osmanlılar kitaplar ve yurtdışı yolculukları[5] sayesinde monarşik rejimin "despot" yüzünü keşfettikleri anda, bu keşfi İmparatorluğun içinde bulunduğu felaketin kanıtı olarak görürler ve İmparatorluğu kurtarmak, birliğini korumak için uygun bir çözüm (yani anayasa) aramaya başlarlar. Ancak bu reformcu istek çok kısa bir süre içinde, İmparatorluk bütünlüğünü korumak bakımından zararlı sonuçlar verir, çünkü Osmanlı reformizmi artık, istediği sonuçları aşan bir noktaya varmıştır. Meclis'te temsil edilen etnik gruplar böylelikle *de jure* tanınmış olur, böylece eylemleri artar, üstelik Osmanlı bürokratlarının kendileri de muhalif bir yönde etkinliklerini sürdürmeye koyulurlar. Bu dayanılmaz durum karşısında hükümdar derhal tepkisini gösterir. Anayasayı askıya alır, Meclis'i süresiz kapatır, tek başına iktidarını yeniden yerli yerine oturtur, kısacası, artık İmparatorluk kurumunun sinesine uzanan siyasal muhalefeti etkisiz hale getirmeye çalışır. Bu durum karşısında, örgütlenmemiş olan, üstelik varlıkları devlete bağlı Genç Osmanlılar darmaduman olurlar. Böylece yeni bir dönem başlar. Bu aşamada İmparatorluk yöneticileri artık hem yüzyıldan beridir uğraştıkları iç ve dış saldırılara karşı, hem de meşrutiyetçilerden çok daha farklı bir siyasal muhalefete karşı kendini korumaya çalışırlar. Genç Osmanlıların mirasçısı olan bu siyasal muhalefet, Avrupa'da Jön Türk hareketi diye bilinen akım-

---

4. Aydınlanma çağının Balkanlar'daki etkisi konusunda bkz. Alexandru Dutu, **Communication intellectuelle et image de l'Europe**, Revue des Etudes Sud-Est Europeennes, 2/1983, Bükreş ve Bernard Lewis, **The Muslim Discovery of Europe**, Norton and Co., 1982, New York.

5. Bir Amerikalının Askeri Okulu ziyaretinde, öğrencilerin okuduğu kitapları gördüğünde duyduğu şaşkınlığı Niyazi Berkes **The Development of Secularism in Turkey**'de anlatmıştır, Mc Gill Univ. Press, 1964, Montreal,s.117. Öğrenciler Holbach, Cabanis, Voltaire ve Diderot okuyorlardı. Genç Osmanlıların çoğu, önce Avrupa'ya burslu öğrenci olarak Osmanlı devleti tarafından yollanmışlardı. Anatole Leroy Beaulieu 13 Ocak 1877'de Revue Politique'te şunları yazar: "Midhat Paşa'nın anayasası, fikirlerin nasıl salgın gibi yayıldığını, en azından siyasal biçimlerin nasıl yayılabildiğini gösteriyor. Yarım yüzyıl önce hiçbir tehlike, bir Sultanı ya da bir Sadrazamı böyle bir karar almaya zorlayamazdı..."

dır.

Meşruti monarşi deneyiminin yarıda kesilmesi üzerine, Batılılaşmış Osmanlı seçkinleri, işlerden de uzak kaldıklarından belli bir muhalif düşünce geliştirir ve bu oldubitti karşısında örgütlü direnişe geçmeye çalışırlar. Geride kalan bir yüzyıllık reform sürecinde hiç böyle bir şey görülmemiştir. Özgürlükçü düşünceleri paylaşan, insanlığın gelişmesinden yana olan, laik materyalist nitelikteki bu seçkinler, kısa sürede gerçek birer ideolog kesilirler. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını taşıyan ve ilk başta yalnızca hükümdara karşı duyulan husumetin ifadesi olan örgütleri, kısa sürede toprak bütünlüğünü korumak ve devletin varlığını sağlamak amacını güden bir harekete dönüşür. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1889'da, başta doktorlar, subaylar, mühendisler ve edebiyatçılar olmak üzere, muhalif seçkinlerin çoğunu etrafında toplayarak Mekteb-i Ulüm-u Harbiye'de kurulur. Kısa sürede İmparatorluğun içinde etkileri artar, yurtdışına sürgüne giden Jön Türkler de orada seslerini yükseltirler. Bu gönüllü sürgünler, bulundukları ülkelerdeki uygun ortamdan ve özellikle de yayın olanaklarından yararlanarak, küçümsenmeyecek bir fikir hareketi içine girer ve hareketin ideologları haline gelirler. İsviçre, Mısır, İngiltere ve Fransa sürgünlerin tercih ettikleri ülkeler arasındadır. Hareketin Paris kanadı, eylemlerine 1895'te başlar, başlarında Jön Türklerin önde gelen isimlerinden biri olan Ahmed Rıza (1857-1930) bulunmaktadır. Hem kariyeri açısından hem de özellikle meşruti monarşinin yeniden kurulduğu kısa dönemde (1908-1918) fikirlerinin yarattığı etki nedeniyle önemli bir şahsiyet sayılan Ahmed Rıza, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşüşünü kolay kolay kabul etmeyecek olan gönüllü sürgünlerden biridir. Annesi Avusturyalı olduğu için Batı kültürüyle bağları olan Rıza, taşraya sürgün edilen babasını ziyaretleri sayesinde, küçük yaşta Anadolu köylerinin sosyo-ekonomik sorunlarına da ilgi duyar. Böylece Fransa'ya modern tarım öğrenimi yapmaya gider. Grignon Ulusal Tarım Okulu'nda eğitimini tamamladıktan sonra ülkesine geri döner. Kırsal kesimin durumu karşısında morali bozulan Rıza, kendini "halkın eğitimine" adamaya karar vererek taşrada maarif müdürü olur.

Ama almak istediği önlemlere karşı yerel direncin artması karşısında bu görevi terk ederek, Evrensel Sergi vesilesiyle yeniden Fransa'ya gider. Paris'e varınca, çağdaş fikirleri öğrenmeye karar verir, Pozitivizm Derneği'ne gidip gelmeye başlar, Pierre Laffitte'le tanışır ve kısa sürede bir pozitivist militan olur.[6] Fransa'daki yaşamı boyunca Rıza hem entelektüel hem de siyasal eylemini bir arada sürdürür. Pozitivizm Derneği üyesi olarak Revue Occidentale'da makaleler yazdığı gibi, iki dilde yayımlanan Meşveret dergisini de çıkarır. Rıza'nın iki faaliyeti de uyum içindedir. Örneğin Meşveret ilk çıktığında "Nizam ve Terakki" sloganını kabul ettirir, hatta bunu Jön Türk hareketine isim olarak da önerir. Fikirler düzleminde de Rıza'nın pozitivist inancı, siyasal uğraşlarıyla çelişmez.

Rıza'nın başlıca kaygısı, Osmanlı birliğini koruyacak bir düşünce ve eylemi harekete geçirebilmektir; bu da, Osmanlı İmparatorluğu'nu kasıp kavuran milliyetçi ayrılıkçıların meşruiyetini reddetmek demektir,[7] hatta bu, milliyetçi eylemleri alevlendiren devrimci eylemi de reddetmek demektir.

Rıza'ya göre İmparatorluğun bütünlüğüne yönelen bu tehlike karşısında yapılacak tek şey, reformizmdir; yani daha somut olarak meşruti monarşinin kurulması ve iktidara bilgili bir ekibin, yani Jön Türklerin getirilmesidir. Monarşi ve dinsel gericilik ona göre gerçek birer tehlikedir ama, milliyetçi devrimcilik daha da büyük bir tehlikedir. Öbür ikisi ise anarşiyi durduracak olan yeni ve akılcı reformcu politikanın uygulanmasını olanaksız kılan daha önemsiz tehlikelerdir. Rıza'nın politik düşüncesinin belirleyici öğesi olan reformizm, onun terakki kavramının varabildiği en uç nokta, düzensizlik saplantısıyla ve koruma, birlik, düzen kay-

6. Osmanlı seçkinlerinin Avrupalı düşünür ve yazarlarla ilişkisi, aslında Rıza ile karşılaşmalarından eskidir. Genç Osmanlılar da, özellikle de Midhat Paşa, 1877'de Pozitivizm Derneği ile ilişki kurmuştu.

7. "Baron d'Holbach, haklı olarak, düşünceleri yüzünden benzerlerinden nefret edip onlara eziyet etmenin dünyanın en saçma, en haksız, toplum huzuruna en aykırı şeyi olduğunu söylüyordu... Ancak yine de tarihi incelediğimizde, güçlü bir hükümetin hoşgörü ya da küçümseme nedeniyle uyruklarının siyasal ve dinsal haklarını istismar etmelerine göz yummasının doğru olmadığını söyleyebiliriz." (A. Rıza, **Tolérance Musulmane**, 1897, Paris, s.36)

gısıyla sınırlanmış siyasi-felsefi düşüncesinin müsaade edebildiği en radikal çözümdür. İşte Rıza ve arkadaşları için "Nizam ve Terakki" biçimindeki pozitivist formülün çekiciliği buradan gelmektedir, onların düşüncesinde düzen en başta gelmektedir; ilerleme düşüncesini de içermektedir, ama düzenin sınırları içinde. Auguste Comte'unki gibi,[8] 1789 devrimci kargaşasının yarattığı açıkları doldurmayı amaçlayan bir düşüncenin seçimi, buna karşılık, Jön Türklerin Avrupa'da bulunduğu süre içinde çok daha yaygın olmasına rağmen, Marx'ın düşüncesiyle hiç ilgilenmemeleri, başlıca kaygıları İmparatorluklarını korumak olan ve bu nedenle düzeni her şeyin önünde gören bu reformcular açısından şaşırtıcı değildir. Yeni bir düzenin geleceği yolundaki tüm vaatlerine rağmen, 19. yüzyıl sonu Marksist düşünce, düzen vaadine rağmen Jön Türk ideologlarının hiç ilgisini çekmemiştir.[9]

Buna karşılık, Comte'un düşüncesi Osmanlı reformcuları için, öngördükleri eylem açısından ikili bir değer taşımaktadır. Jön Türkler, özellikle de Rıza, her şeyden önce, 'İnsanlığın ilerleyişi' biçimindeki pozitivist teoride, din ve monarşi konusunda eleştirel bir düşünce geliştirmenin gereksizliği bakımından istedikleri teorik gerekçeyi bulmuşlardır. "Fikirsel yapılar" dünyayı yönetmiş olabilir, ancak pozitivist çağda monarşik düşünce ve dinsel düşünce aşılmış olacağından, bunlar ilerlemenin karşısında gerçek

8. Bkz. Louis Dumont'un çözümlemeleri, **Essais sur l'individualisme**, Seuil 1983, Paris. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, Comte'tan esinlenen kuramların yanı sıra, Durkheim'dan esinlenen dayanışmacı kuramlar da görürüz. 1923 yılında, yani Cumhuriyetin ilk yılında, Millet Meclisi'nin isteği üzerine Durkheim'ın Toplumsal İşbölümü Üzerine adlı yapıtı Türkçeye çevrilir.

9. Bu genç muhaliflerin 19. yüzyıl sonunun o hareketli ortamında, devrimci bazı düşünce ve hareketlerden uzak kalarak yaşaması gerçekten de ilgi çekicidir. Bu güvensizlik, Rıza'nın yazılarında açıkça görülür: "Bir vatansever, yalnızca başlattığı her çılgınca hareketten değil, toplumun hayati fonksiyonlarını felce uğratabilecek ve kitleleri ayağa kaldırabilecek herhangi bir dikkatsiz sözden bile kaçınmalıdır.(...) Ülkemizdeki her şeyi iyileştirmek istiyoruz ama geçmişle ilişkimizi hiç kesmeden, ulusal sürekliliği asla bozmadan:(...) Tabii ki reformların patlamasına engel olan şeyleri ortadan kaldırmak gerekir ama vaktinden önce yapılacak şiddete dayalı bir devrim bu reformlara yol açamaz, bunlar doğal evrime zararlı gerici faktörlerdir", in **L'Inaction des Jeunes Turcs**, "Revue Occidentale", 27. cilt, 1903 Ocak, s.96 ve 97

engeller olarak görülmez, bunlar yalnızca arızi engellerdir.[10] Düzen açısından ise, bu "düşünceler" kargaşa unsurları filan değildirler, aksine, toplumsal istikrar için, "düzen ilkesi" için umulmadık garantiler olarak görülebilirler.

Comte düşüncesinin Rıza ve diğer Osmanlı pozitivistleri açısından taşıdığı ikinci önemli nitelik ise, eylemin toplum üzerindeki etkisi teorisiyle ilgilidir. Bu noktada üzerinde en çok durulan kavram, "İnsanlığın Dini" kavramıdır. Bu neredeyse büyülü formül, o güne kadar insanlığın tarihinde görülen ilerlemeleri bir düz çizgi halinde ele alan ve tabii ki sınırları, yani devrimci sapmaları da gözden kaçırmayan yeni bir düzenin somutlaşmasını sağlar.[11] Bu yeni dinin "rahipleri" uzmanlar olacaktır.[12] Comte'tan çok Saint Simon'dan alınan bu düşünce özellikle Rıza tarafından geliştirilmiştir. Ona göre, bu uzmanlık rolü askerlere verilmelidir, çünkü askerler bilimsel ve akılcı eğitimlerinden ötürü bu yeni insanlık dininin en uygun "havarileridir."

19. yüzyıl sonu Jön Türk düşüncesi, aslında ilk Osmanlı reformcularının Fransız Devrimi'nin yarattığı ayrılıkçı-milliyetçi sonuçlar karşısında, ulus adını alan o kolektif toplulukların ortaya çıkışı karşısında gösterdikleri tepkiye benzemektedir.[13] Jön Türklerin pozitivist çözümleri de yüzyıl başındaki Napoleon taklidini andırmaktadır, Batı'dan sorunlara uygun çözümleri seçip almaya,

---

10. Rıza'dan kaynaklanan bir akım ortaya çıkar ve İslamın, düşünülenin aksine ilerlemeden yana bir din olduğunu, Katoliklikten daha ilerici olduğunu, cumhuriyeti kolayca kabul edebileceğini, devrimci değil, reformcu bir din olduğunu, yalnızca İslami kurumların dünya işlerine karışmasının engellenmesi gerektiğini... kanıtlamaya çalışır. Bu dönüş, akılcı ve laik bir tutumdan bu karşıeleştirel ve pozitif(ist) ılımlılığa geçiş, Jön Türklerin, daha sonra da Cumhuriyetçilerin formüle ettiği bir otosansürdür. Rıza'nın bu yönü hakkında bkz. **L'Islamisme**, Revue Occidentale, c.3, 1891, **Le Caliphe et ses Devoirs**, in R.O., c.13, 1896, **Tolérance Musulmane**, a.g.e., **La Crise de l'Orient**, Paris, tarihsiz.

11. "Yeni işler, yeni kafalar gerektirir; bir devletin ilerlemesi için maddi yön kadar düşünsel yön de önemlidir" (**L'Inaction des Jeunes Turcs**, yukarıda adı geçen yapıt, s.95-96).

12. "Kitleler düşünmekten çok hissederler; demek ki, harekete geçmeden önce söz konusu girişimin ahlaki yönleri ve başarı şansı konusunda düşünüp karar vermek aydın vatanseverlere düşmektedir." (a.g.e., s.98.)

13. Bkz. L. Dumont, a.g.e., s.3.

her seferinde de bu fikir ve eylemlere yol açan toplumsal-tarihsel koşulları göz ardı etmeye dayanan o gelenek aynı çizgidedir.[14]

Böylece Jön Türkler Comte'un düşüncesini elekten geçirirken, yeni bir toplumsal *düzen* getirmeyi amaçlarlar, ancak bunu getirirken Comte düşüncesinde var olan bireyci, çatışmalı ve modern unsurları bir kenara bırakan bir düşünceyi seçerler. Düzen, birlik ve uzlaşma önceliklerinin damgasını taşıyan bu felsefi-siyasi düşünce, Comte'un düşüncesini uyarlar, araç haline getirir, işine gelen her şeyi yani düzenle ilgili her şeyi seçip alır. Düzenle ilgili bu düşünceleri, kimi zaman monarşi ve dinin üstü kapalı rehabilitasyonunda bulur, kimi zaman da monarşik ve dinsel düzene uyumla oturtulan yeni ve insani bir dinde.

Jön Türk düşüncesi, haleflerinin reformist anlayışlarıyla, özellikle de Batılı düşünce ve tekniklerin alınması konusunda uyum içindedir ama, yeni bir ideolojiyi de içerir. Bu ideoloji, toplum üzerinde akılcı, bilimsel, laik iradeye dayalı bir eylemde bulunmayı öngörür. Bu istek, 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkar. Militan dergilerde, bilimsel dergilerde yayımlanan bütün fikirler, Rıza'nın fikirleri, diğer Jön Türk ideologlarının düşünceleri, 1908 temmuzundan itibaren bütün boşlukları, sapmaları, önyargıları, kısacası tüm iradecilikleriyle açığa çıkar. Bu fikirlerden pek çoğunun uygulanamaz olduğu anlaşılır. Ancak belli bir tarihsel-toplumsal durumun sonuçları olmasına rağmen, hem Batılılaşmış hem de ölmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi kurumlarına çok yakın bir seçkin zümre tarafından geliştirilmiş ol-

14. "Biz, iktidardaki hanedanı düşürmeyi amaçlamıyoruz, onu düzenin koruyucusu olarak görüyoruz, bizim amacımız, barışçı bir biçimde ilerleme kavramını geliştirmek. Sloganımız Nizam ve Terakki olduğundan, şiddet yoluyla elde edilmiş tavizlerden nefret ediyoruz. Şu ya da bu eyalet için değil, tüm İmparatorluk için reformlar istiyoruz, tek bir millet için değil, Yahudi, Müslüman ya da Hıristiyan tüm Osmanlılar için reform istiyoruz. Uygarlık yolunda ilerlemek istiyoruz ama bir kez daha yüksek sesle tekrar ediyoruz, bunu Osmanlı'yı güçlendirerek, onun varlık koşullarına saygı duyarak yapmak istiyoruz. Kendi Doğulu uygarlığımızın özgünlüğünü korumak ve Batı'dan yalnızca bilimsel evriminin genel sonuçlarını almak istiyoruz, bunlar özgürlüğe doğru yürüyen bir halkı aydınlatmaya yeterli tek unsurdur." Meşveret Dergisinin Yayın Kurulu. Bu metin, derginin 1 Aralık 1895 tarihli ilk sayısından alınmıştır.

malarına rağmen, bu fikirler yine de Osmanlı dünyasını, daha sonra da Cumhuriyet Türkiyesi'ni yönetmeye başlarlar.

Osmanlı seçkinlerinin Paris başta olmak üzere Avrupa'daki kültürel merkezlere yaptıkları yolculukların başlıca sonuçları iki başlık çerçevesinde incelenebilir. Milliyetçilik akımları söz konusu olduğunda, Jön Türkler iktidara geçer geçmez, o hiç sevmedikleri eski padişahlarının siyasal alışkanlıklarını ve reflekslerini gösterirler. Herhangi bir federatif sonuç bulmaları olanaksızdır, çünkü hem düzen saplantısı içindedirler, hem de milliyetçi akımların durdurulmaz yükselişi ellerini kollarını bağlamıştır, sanki A. Comte'un ulusal devletler konusunda ileri sürdüğü peygamberce fikirleri kanıtlar gibidirler. Milliyet kavramının oluşturduğu düzen mekânı ise ortaya Osmanlılık olarak değil, Türklük olarak çıkar. Rıza'nın o kadar beğendiği askeri seçkinler eski Osmanlı düzen refleksiyle harekete geçerek, milliyetçi bir refleks geliştirirler, bu noktada Osmanlılığın bir anlamı yoktur, artık her şey Türk ya da daha doğrusu Müslüman unsuru üzerine oynanacaktır. Bu noktada ufukta başka tehlikeler belirir. Daha 1908 darbesinden hemen sonra, Jön Türkler hayret içinde halkın "pozitif tarih"i izlemeye hiç de niyetli olmadığını, hatta kendilerine "terakki"nin yolunu, bilimin avantajlarını, insanlık dininin laik nimetlerini göstermeye hazır olan velinimetlerine karşı ayaklanabileceğini fark ederler! Jön Türkler ve Meclis'teki başkanları Rıza felaketten zor kurtulurlar ve bir ilerlemeci terör rüzgârı estirirler. Çok önemli bir olay olan bu karşı-devrim girişimi (31 Mart 1909) yalnızca Jön Türk hükümetinin sertleşmesine yol açmaz, aynı zamanda İmparatorluğun uyrukları için, daha sonra da Cumhuriyetin yurttaşları için yeni bir çağın başlangıcı sayılabilir. Jakoben renklere bürünmüş iradeci bir siyaset Jön Türklerin "pozitif" düşüncelerini de yedeğine alarak gelişir. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk günlerinde, bilgili seçkinler "ulvi" bir heyecanla yeni ulusal topraklarını her zamanki gibi yine düzen ve uyum zorunluluğunun hizmetinde, bilimsel, laik ve uygarlaşmış araçlarla düzene sokmaya çalışırlar. Türkiye'nin ve başka birçok ülkenin modernleşmesinden söz edilirken, işte görünürde uyum içinde, as-

lında bastırılmış çatışmalarla dolu bu "laik, toplumsal ve insani" dinden söz edilmektedir.[15]

15. Latin Amerika ülkeleri de Türkiye gibi pozitivizmden derin biçimde etkilenmişlerdir. Brezilya bayrağının altında bugün bile "Düzen ve İlerleme" (Nizam ve Terakki) yazılı olduğunu hatırlatmak yeter. Latin Amerika'daki pozitivizm için bkz. **Positivism in Latin America 1850-1900 Are order and progress reconciliable?**, R.L. Woodward Jr. yönetiminde, Lexington, 1971; **La pensée philosophique et sociologique du positivisme argentin**, R. Soler; **The Mexican positivists and the churchstate question 1876-1911**, K.M. Schmitt; **Le Positivisme politique et religieux au Brésil. De l'Empire à la Constitution Républicaine 1850-1891**, P. Arbousse Bastide.

III. FETİH VE İKTİSAT*

İzmir İktisat Kongresi Üzerine Birkaç Gözlem

I. İktisat Kongresi bilindiği üzere, cumhuriyetçilerin ülke çapında ve hatta cumhuriyetin ilanından önce düzenledikleri ilk toplantılardan biridir. Kongrenin Osmanlı tarihinde bir benzeri görülmediği gibi, Jön Türk hükümetleri döneminde dahi -ki bu devrede belli bir iktisadi çaba gözlenir- böyle bir toplantıya rastlamak olanak dışıdır.

Cumhuriyet tarihçileri genellikle, bu Kongre'nin ilk manasını göz önünde tutarlar. Bu tarihçiler için Kongre'nin iktisadi sonuçları önemlidir ve yaptıkları tarihi irdelemelerde sorularını bu sonuçlar üzerinde yoğunlaştırırlar. Bu tarihi incelemelerde, daha

* Üçüncü Uluslararası Türkiye'nin Ekonomik ve Sosyal Tarihi Kongresi'ne tebliğ olarak sunulmuştur. (Princeton Ağustos 1983)

çok, Kongre'de söylenen ile, daha sonraları gerçekleştirilen arasında bir karşılaştırma söz konusudur. Bu bakış açısı, çoğu zaman, sadelikle iktisadi bir çerçevede, uzun vade tahlilinde ve onun getirdiği yapısal tahlilde kalmakla yetinir; ve böylelikle Kongre'nin, özünde yatan epistemolojik kesintiyi ya da kopmanın üzerinde durmaz.

İzmir İktisat Kongresi'nde, saf iktisattan öte, adını ettiğimiz bir kopma gözlenmektedir... Bu kopma, Devlet'i ellerinde tutanların siyasi fikirleri ile ilgilidir. Kongre'nin getirdiği yenilik, iktisadi siyaset alanından çok, adına iktisat denilen düşünce ve davranış çevresinde odaklaşmaktadır.

Kongre'ye sunulan birçok bildiri ve görüş arasında, Mustafa Kemal'in toplantıyı açış konuşmasının önemi, sorunsalımız açısından büyüktür. Ve en önemlisi, bu konuşmanın, semboller ve değerler düzeyinde gözlenen kopmanın anlaşılmasındaki yeridir. En önde gelen Cumhuriyetçi yönetici, konuşmasında, özetle, ülkenin genel bir tablosunu çizer ve doğal olarak, adına "bir milletin doğrudan doğruya hayatıyla alâkadar olan şey" veya "yaşamak için, mesut olmak için, mevcudiyeti insaniye için ne lazımsa bunların kaffesi" dediği iktisat üzerinde durur.[1] Yakın ve uzak Osmanlı padişahlarının iktisadi davranışlarını yerdikten sonra, Osmanlı Devleti'ni ve özellikle Osmanlı siyasi felsefesini, iktisadi şartlar ışığında değerlendirir. Son olarak da gelecek için Cumhuriyet Devleti'nin iktisadi bağımsızlığının, ancak siyasi bağımsızlıktan geçtiğini kesin ve vazgeçilmez bir şart olarak belirler ve buna bağlı olarak, Cumhuriyetçilerin, milletin mutluluğu ve zenginliğinin bundan böyle koruyucusu olacaklarını söyler.

Mustafa Kemal'in açış konuşması, özünde, Osmanlı geçmişinin gerçek bir yergisi konumundadır. Buna karşılık, yine Mustafa Kemal'in iktisat övgüsü, kendisinin Osmanlı siyasi felsefesindeki zararlı ve olumsuz olarak değerlendirdiği değerler oranında belirlenir. Bu zararlı ve olumsuz değerler, kısaca, Devlet ve Devleti idare edenlerin iktisat konusundaki ilgisizlikleridir. Bu düşünce doğrultusunda Mustafa Kemal, Cumhuriyet Devleti'nin

1. Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın açış konuşması. Gündüz Ökçün. **Türkiye İktisat Kongresi 1923 İzmir.** Ankara AÜSBF Yayınları 1971 s. 244 ve 254.

esaslarından birinin de artık iktisadın hayatiyeti karşısında sorumluluk olacağını söyler.

Bu niyetler, olayların akışı içinde ve Türkiye'nin o günkü koşulları göz önünde tutulduğunda, son derece akılcı ve gerçekçi olarak yorumlanabilirler. Cumhuriyet tarihi üzerine düşünenlerin yaklaşımı da zaten genellikle budur. Halbuki, gerek tarihi yorumlarken, gerekse Osmanlı siyasi yönetimini yererken, Mustafa Kemal'in, bu yaklaşımın çok daha ötesinde yer aldığı gözlenebilir. Bir Cumhuriyetçi olarak Mustafa Kemal, bu konum etrafında Osmanlı Devletinin yönetici prensiplerinden ayrılır ve prensiplerin tam zıddı olan, yepyeni bir siyasi felsefeyi savunur. Bu yeni siyasi felsefenin özü barışçı ve üretken faaliyettir. Mustafa Kemal konuşmasında, gerçekten de birbirini dışlayan iki tavır üzerine parmak basar: Osmanlı sultanlarının savaşçı ve fetihçi ihtirasları ile, Türk devletinin barışçı ve üretken faaliyetiyle belirlenecek olan gerçek çıkarı.

Başkumandanın açış konuşması, bu yeni akılcı, barışçı, iktisadi prensibi dile getiren benzetme ve örneklerle doludur:

"Efendiler kılınçla fütuhat yapanlar, sabanla fütuhat yapanlara binnetice terk-i mevki etmeye mahkûmdur"; hemen ardından "mesela Fransızlar Kanada'da kılınç sallarken oraya İngiliz çiftçisi girmişti. Bir müddet kılınçla saban yekdiğeriyle mücadele etti ve nihayet saban galebe çalarak İngilizler Kanada'ya sahip oldular."[2]

Buna benzer teşhislerle Mustafa Kemal, Osmanlı tarihini yargılar. Ona göre, 1923 Türkiyesi'nin içinde bulunduğu ve kendisinin "hazin" olarak tanımladığı durumun başlıca nedeni, belki özellikle yanlış bir iktisadi siyasette değil, ama iktisadi siyaset veya başka bir deyişle iktisadi düşünce eksikliği ve hatta yokluğunda aranmalıdır. Mustafa Kemal'e göre, bütün Osmanlı hakanları, en başarısızından en muzafferine kadar, hükmetme ihtirası ile davranıyorlar ve iktisadiyata gereken önemi vermiyorlardı. İhtirasları yolunda, Mustafa Kemal'in kendi deyişiyle, "unsur-u asliyi uzun seferlerde fütuhat meydanlarında" dolaştırıyorlar, böylece onu öteki unsurlara oranla tahrip ediyorlardı. Dahası, yabancılara ve fethedilen ülkeler halklarına ayrıcalıklar tanıyorlar ve

2. A.g.e. s. 246 ve 247.

bunları bir "atiyye-i şahane" olarak "bahşediyorlardı" (Mustafa Kemal burada haklı olarak müsaadat kelimesi üzerinde durur ve bunun Fransızcaya kapitülasyon olarak tercüme edildiğini vurgular). Bütün bunları şeref, fetih ve büyüklük kavramlarının, dünya görüşlerinde, başka kavramlara oranla önde gelmesinden ötürü yapıyorlardı. Hatta, bu kavramlar ötekileri ve özellikle iktisadiyatı, son kertede belirler bir yapıya sahiptiler. Bu anlamda bir örnek vermek gerekirse, Mustafa Kemal'in kendi deyişiyle "siyaset-i dahiliye, siyaset-i hariciye tarafından tanzim ediliyor ve bu yolla, fetholunan diyarlar ahalisini memnun etmek için haklar" tanınıyordu. Mustafa Kemal'ce, bütün bu davranış ve dünya görüşü "unsur-u aslinin iktisaden sefil olmasına" neden olmuştu. Türkler, yüzyıllar boyunca "fütuhat meydanlarında kılınç sallamaktan kendi hayatlarıyla uğraşmak fırsatını elde edememişler, bu arada diğer unsurlara oranla fakirlemiş ve tahrip olmuşlardı."

Mustafa Kemal'in açış konuşması, yapmış olduğu tahliller ve tarihi görüşleri, mekanik hatta saf bulunabilir. Ancak, düşünceleri, 18. yüzyıl Avrupası'nın Saint-Simon, Steuart, Montesquieu gibi düşünürlerine özgü "ihtiraslar karşısında menfaatler" ikilemini (dikotomi) çarpıcı bir biçimde akla getirmektedir.[3] Bu çıkarcı akılcılık veya akılcı çıkarcılık paradigması iki yüzyıl sonra Cumhuriyetçi yöneticinin sözlerinde, ve özellikle kendisinden önceki Devlet yöneticilerinin akıldışı (irrasyonel) fetihçi ihtiraslarına karşı ulusal çıkarların gözetilmesi konusunda geliştirdiği düşüncelerde ortaya çıkmaktadır. Mustafa Kemal'in barış taraftarı çağrıları ("Yurtta sulh, cihanda sulh"), -ayrıca konuşmasında, Meclis ve Hükümetin içten olarak barış taraftarı olduğunu ve bu sayede muzaffer orduların durdurulduğunu söyler- Cumhuriyet'le birlikte gelen ve Devlet'in siyasi felsefesinde gözlenen bu önemli değişmenin sembollerinden birkaçıdır. Mustafa Kemal ve Cumhuriyetçilerin barış çağrılarında, kuşkusuz bir çeşit gerçekçilik yatar (Musul konusundaki tutumları buna iyi bir örnektir), fakat barış taraftarlığının ötesinde ve bununla ilgili olarak, Mustafa Kemal'in Osmanlı askeri geçmişini bu denli sert bir dille yermesi

3. Bkz. Albert O. Hirschman. **"The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph."** Princeton PUP 1977.

düşündürücüdür. Bu açıdan, Osmanlı 19. yüzyılına kısa bir dönüşte ve özellikle Cumhuriyetçilerde olgunlaşmış bir biçimde beliren, Batılılaşma-akılcılaşma sürecine, sorunsalımız çerçevesinde bir göz atmakta yarar olabilir sanıyoruz.

Gerçekten de, Mustafa Kemal'in Kongre'de aktardığı düşünceler, özellikle şu şövalyevari ihtirasların bastırılmasını dile getiren düşünceleri, ilk belirtileri III. Selim ve II. Mahmut reformlarında bulunan uzun bir düşün geleneğinin olgunlaşmış biçimleri olarak algılanabilirler. İmparatorluğun bütünlüğünün korunması amacını taşıyan bu reformlar, iç mantıkları ve esin kaynakları açısından, Osmanlı'nın bozgununun ilk işaretleridir; ve bu bozgun her ne kadar askeri ise de, en az onun kadar da sembolik tir; çünkü bu reformlar hem savunmacıdırlar, hem de askeri çareyi ilk defa ebedi düşman Hıristiyanlığın tekniklerinde ararlar. Başka bir deyişle, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'nu başından beri belirleyen saldırgan ve yayılmacı mantığa aykırıdırlar, öte yandan da Hıristiyan Batı'yı, hem de Osmanlı'nın o Batı'ya uzun zaman üstün gelmesinin nedenlerinden biri olan harp sanatı konusunda taklit ederler. Bu anlamda, 19. yüzyıl başı reformcu padişahları için geleneksel sanata ve cihat felsefesine karşı gelişen bu güven kaybı, bir çeşit Entzauberung (desenchantement du monde) olarak yorumlanabilir ve hepimizin bildiği gibi bu artık yayılamama zorunluluğu karşısında barışa ve akla itilme durumu, (bu, çöküşün 19. yüzyıl başında başladığı anlamına gelmez) bir sonun başlangıcıdır.[4]

19. yüzyıl başı Osmanlı reformları, ister Padişahlar, ister Devlet adamları tarafından gerçekleştirilmiş olsun, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunun önünü alamaz. Fakat bu arada, aynı reformlar, kendilerine artık adını ettiğimiz bozgunun varlığı yokluğu konusunda soru sormayan, başka bir deyişle Doğu'ya ilgisiz Batı'ya dönük, yepyeni bir Devlet adamı türü üretirler. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki zengin düşünce üretimi, bu reformlar

4. Cihat felsefesinin terk edilmesi veya en azından eskisi gibi algılanır olmaması, cihat felsefesini belirleyen dini değerlerin anlamları üzerine düşünmenin başlangıcı olarak addedilebilir. Bu anlamda Cumhuriyetçilerin radikal laikleştirme girişimlerinin kökü, bu 19. yüzyıl başı kavramsal değişikliklerinde bulunabilir.

sonucu oluşan aydın seçkinler kitlesinin eseridir. Genç Osmanlılarda, fakat daha önemli olarak Jön Türklerde belli bir akılcılık kendini gösterir. Bunlar, sırasıyla ve devrine göre Batılı düşüncenin değişik biçim ve kategorilerinden esinlenerek, onları taklit ederler. Bu kategoriler arasında meşruti anayasacılık, pozitivizm, laikçilik ve milliyetçilik sayılabilir. Bu akılcılaşma (rasyonalizasyon) süreci içerisinde, ordu ve askeri seçkinin yeri en az sivil aydınlar kadar ve hatta daha da önemli ve belirleyicidir. Osmanlı Batılılaşma süreci içinde, veya Norbert Elias'ın deyişiyle "geleneklerin uygarlaşması" (civilisation des moeurs)[5] sürecinde ilginç olan ilk uygarlaşma denemesinin askeri kurumun ta kendisi içinde gerçekleştirilmiş olmasıdır. II. Mahmut, o yenilikçi Padişah (son derece doğru bir teşhisle Auguste Comte II. Mahmut'a "Sultan regénérateur" der)[6], yeniçeri ordusunun varlığına kanlı bir biçimde son verirken, konjonktürel bir temizlik hareketinden öte, bütün savaş ve fetih anılarını içinde taşıyan bir kuruma son verir ve yepyeni bir dönem başlatır. II. Mahmut'un askeri reformu, gerçekten de az önce sözünü ettiğimiz asker kökenli seçkinlerin mimarıdır ve hatta bunların İmparatorluğun en önde gelen seçkinleri olmalarının da temel nedenidir. Buradan kalkarak aşağı yukarı bir yüzyıl sonra, Mustafa Kemal'in, yani ordunun Başkomutanının, barış, iktisat, üretim, kısaca aklın sözcüsü olarak karşımıza çıkması şaşırtıcı değildir. Mustafa Kemal, 19. yüzyılın birinci yarısındaki reformlar çerçevesinde açılan kurumlar ve özellikle Harb Okulu ve Askeri Tıbbiye kökenli, bu asker seçkinler geleneğinin gerçek bir simgesidir. İttihat ve Terakki içinde, 1908 Meşrutiyetinin gerçekleşmesinde ve Jön Türk Hükümetleri içinde önemli roller oynayan bu seçkinler, sivillerle birlikte çöken İmparatorluğun Batılılaşmış ve gerçek aydınlarıdırlar. Mustafa Kemal 19. yüzyıl boyunca sürekli gelişen ve içinde birçok değişik akımı barındıran, bu Batılı ve Batıcı aydın düşünce geleneğinin vardığı en uç bileşim noktasını simgeler. Kendisinde artık ne-

5. Bkz. Norbert Elias. **"Uber den Prozess der Zivilisation"** cilt I. 1939 Fransızca çevirisi **"La Civilisation des Moeurs"** Paris Calmann Levy 1973.
6. Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektup **Système de Politique Positive**'in 3. cildi (Dynamique sociale) S. XLVII.

redeyse, Osmanlıyı ve daha doğru bir deyişle Osmanlı değerlerini anımsatan pek bir şey gözlenemez. Bu anlamda Mustafa Kemal, Osmanlı özellikleri göz önünde tutulduğunda, 19. yüzyıl boyu gelişen yabancılaşma sürecinin vardığı uç noktadır. Mustafa Kemal, hatırlanacak olursa, sürekli medeniyet kelimesini tekrar eder.

Bu tarihi çerçeveye oturtulduğunda, İktisat Kongresi bambaşka bir anlam taşımaktadır. Kongre, Cumhuriyetçi yöneticinin konuşmasının ötesinde, uzun Osmanlı Batılılaşma sürecinin tüm boyutlarını özümler; ve onlara bir bakıma belli başlı ikilem (Dichotomie majeure) olan Medeniyet-Cahiliya (veya Barbarlık) da odaklaşan son bir anlam kazandırır. Giderek tüm diğer ikilemler de (Menfaat-İhtiras, Barış-Savaş, Rasyonalite-İrrasyonalite, İktisat-İsraf, Sorumluluk-Şeref vb...) bu belli başlı ikilemden kaynaklanırlar.

Fakat öte yandan, bununla da kalmayarak, Kongre, Osmanlı dünya görüşünün bozgununu ve karşılığında gelişen medeni olma hevesini de simgeler. Bu, "olmadan öyle gibi gözükmek isteğinin" veya en azından, medeni sıfatına layık olunduğunun en çarpıcı örneği, Kongre esnasında gerçekleştirilen Numune Sergisi'dir. Bu sergide ziyaretçiye sunulan mallar, ya Anadolu'nun geleneksel ürünleri (pamuk, kuru üzüm, incir, vb..) ya da dünyanın aşağı yukarı her ülkesinde bulunan sübstansiyel beşeri ihtiyaçlara cevap veren mal ve ürünleridir (sandalye, mum, peynir, horoz, havlu gibi...)[7]

Bu şaşırtıcı sergi, her ne olursa olsun, Elias'ın dediği gibi "bir üst düzey değerlerini (yani burada Batılı değerleri) hazmetme rahatsızlığını ele verir."[8] Cumhuriyetçiler bu lövantenlikle birlikte sanki bu üst değerlere veya Medeniyet'e ne denli layık olduklarını ve bunun için kendilerinde hiçbir şeyin, iktisadın dahi, eksik olmadığını vurgulamak istemektedirler.[9] Türkiye'de bilindiği gibi,

7. Numune Sergisi. Gündüz Ökçün a.g.e. s. 220-230.
8. Norbert Elias a.g.e., cilt II **"La Dynamique de l'Occident"** Paris Calmann Levy 1975 s. 294.
9. Elias, adına "gerçeklikten yoksun" dediği sözüm ona medenilerin davranışlarında toplumsal gerçek bir sıkıntının ve hem yukarıdan gelen baskının, hem de kendi küçüklük sorununun ifadelerini gözler, **"Dynamique de l'Occident"** s. 295.

sonraları ve özellikle Cumhuriyetin ilk 10 yılı boyunca, kararnameler aracılığıyla, bu sergi mantığına çok yakın sayısız değişiklik uygulanmaya konmuştur (radyoda klasik Batı müziği, üniversitede Latince ve Grekçe, şapka-kasket devrimi, gibi..).

Sonuç olarak denilebilir ki, Devlet, Cumhuriyetçiler sayesinde, kendisini ve yöneticilerini, yüzyıllar boyunca neredeyse esir almış gibi gözüken şu şeytani fetih ihtirasından, bu yabancılaşma sayesinde ve bu yabancılaşma pahasına kurtarmıştır.

IV. BİR BELGE: MACHIAVELLI

... Tarihin tanınmış hükümdarlıkları iki değişik biçimde yönetilmiştir: Ya bir hükümdar ve hizmetkârları (bu kişilere hükümdar 'nazır' unvanını lütfeder) ya da bir hükümdar ve baronları (baronlar unvanlarını hükümdardan değil, kendi geçmişlerinden almışlardır) tarafından. Bu baronların malikâneleri ve kendi uyrukları vardır. Onlar da hükümdarı senyörleri olarak tanırlar ve içten bir saygı beslerler. Bir hükümdarın ve hizmetkârlarının egemen oldukları devletlere gelince, hükümdarın daha güçlü bir otoritesi vardır; çünkü tüm ülke onu tek büyük olarak tanır; halkın bir başkasına itaat etmesi o kişinin kralın bakanı ya da bir görevlisi olmasından dolayıdır, yoksa ona karşı özel bir yakınlık duyduklarından değil.

Bu iki hükümet biçiminin örnekleri günümüzde Osmanlı Padişahı (Grand Turc) ve Fransa Kralı'dır. Padişahlık tek bir sahip tarafından yönetilir, ötekiler onun hizmetkârlarıdırlar. Padişah krallığını *sancaklara* bölerek, oralara çeşitli yöneticiler gönderir, onları keyfi isterse terfi ettirir, keyfi isterse değiştirir. Bunun tersine Fransa Kralı çok eskiden beri, uyruklarının kabul ettiği ve sevdiği soylu senyörlerin arasında yaşar. Her birinin kralın tehlikeyi göze almadan dokunamayacağı kendilerine miras kalmış ayrıcalıkları vardır. Bu iki hükümet etme biçimini inceleyenler, Padişah'ın topraklarını fethetmenin zor olduğunu, ama bir kez ele geçirildikten sonra da orada tutunmanın kolay olduğunu göreceklerdir. Tersine Fransa Kralı'nın topraklarını işgal etmenin kolay olduğunu, ama elinde tutmanın çok zor olduğunu göreceksiniz.

Türk topraklarının fethedilmesinin güçlüğünün nedenleri açıktır: Bir kere bu krallığın prensleri seni oraya çağırmazlar; işini kolaylaştırmazlar; kralın çevresindekilerin isyan etmesine de bel bağlayamazsın. Daha önce açıkladığımız bağlardan dolayı (hepsi onun kullarıdır ve ona minnettardırlar) onları yoldan çıkarmak zordur; diyelim ki bunu başardın, bundan büyük bir yarar sağlayamazsın, çünkü daha önce açıkladığımız nedenlerden dolayı, bunlar halkı peşlerinden sürükleyemezler. Bu durumda, Türkü yenmek isteyen, onun gücünün birleşik olduğunu görecektir, dolayısıyla karşı tarafın içinde bulunduğu karışıklıktan çok, kendi askerlerinin gücünden medet umması gerekir. Ama bir kez onu yenmeyi başarırsa, ordularını bir daha toparlayamayacak biçimde bozguna uğratırsa, geriye yenilenin ailesinden başka korkulacak kimse kalmaz; o ailenin de ocağı söndüğünde, artık kaygı duyulmasına gerek kalmayacaktır, çünkü ötekilerin halk üzerinde kişisel bir otoriteleri yoktur; istilacı zafere kavuşmadan önce onların desteğine güvenemez ama, sonradan da onlardan korkması için hiçbir neden kalmaz.

Machiavelli'nin *Prens*'inin IV. bölümünden alıntılar. s.19, 20, 21; Le Livre de Poche (Classique), Paris, 1972. (Biz çevirdik).

V. İSTATİSTİK VERİLER

1. *MİRAS*

a) Türk sanayiindeki azınlık ve yabancı payları (1915)

Milliyet	Sermaye %	Emek %
Türk	15	15
Rum	50	60
Ermeni	20	15
Yahudi	5	10
Yabancı	10	-

Kaynak: *Türkiye'de Toplumşal ve Ekonomik Gelişmenin 50 Yılı*, s.143.

b) 1927 yılı sanayi sayımı sonuçları

Sanayi türleri	Sanayi sayısı	Yüzde
Maden işleme	556	0,85
Tarım	28 439	43,59
Dokuma	9 353	14,34
Orman	7 896	12,10
Kâğıt ve türevleri	348	0,53
Maden çıkarma	14 752	22,61
İnşaat	2 877	4,41
Kimya	697	1,07
Çeşitli	16	0,02
Diğer	311	0,48

Kaynak: Devlet İstatistik Enstitüsü, L.J. Gordon'dan alıntı *American Relations with Turkey 1830-1930*, s.74.

Not: Motor gücü kullanan sanayilerin toplamı %4,32'yi geçmez. Öte yandan, kurumların %35,74'ü özel işletmelerdir ve 2 ya da 3 işçi çalıştıran işyerlerinin oranı %35,76'dır. İşçi ve memur toplamı (256 855) ulusal nüfusun %2'sini oluşturur. 1927 Sanayiyi Teşvik Kanunu devlete ait olan ve bu yasadan yararlanan kurumların oranının çok düşük olduğunu (%2,1) belirtir.
Kaynak: *Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişmenin 50 Yılı* s.151 ve 154

c) Türkiye Büyük Ekonomi Sergisi'nde sergilenen mallar:

Sabun, helva, makarna, hidrofil pamuk, boya, sigara kâğıdı, kolonya, fanila, bavul, saf krom, tahıl, kesme taş, kiremit, tuğla, sandalye, ev eşyaları, peynir, yatağan, kamış, tütün, deri, fıstık, üzüm, incir, kemer, kükürt, kumaş, mum, şekerpancarı, tarak, çakı, kavun, bal, ayakkabı, matbaacılık malzemeleri, un, nişasta, havlu, ağaç döşemeler, yün, çorap, zeytinyağı, zeytin, portakal, pamuk, balık yumurtası, şekerlemeler, futbol topu, ağızlık, baskül, ip, bakır eşyalar, süpürge, karpuz, saf antimuan, kahve değirmeni, terazi, horoz, baharat, fidelikler, kravat iğnesi, asma kilit.

G. Ökçün'den alıntı *Türkiye İktisat Kongresi*, 1923 İzmir, s.220'den 230'a kadar.

2. *VERGİ*

a) Bütçe gelirlerinin yapısı, öşürün kaldırılmasından önceki ve sonraki dönemlerin karşılaştırılması (%)

Gelir kaynağı	1924	1928
Öşür	28,6	-
Gümrük	20,9	18,7
Tüketim vergisi	12,7	6,5
Tuz vergisi	3,9	-
Askerlik bedeli	2,9	1,0
Taşınamaz mal vergisi	2,6	1,3
Diğer	2,6	4,9
Gelir vergisi	2,5	6,5
Arsa vergisi	-	13,7
Pul	-	3,3
Tekel	-	21,1
Diğer	20,2	16,8

Kaynak: Z.Y. Hershlag, *Turkey: The Challenge of Growth*, s.45.

b) Vergi ile ilgili ek bilgiler:

Cumhuriyet rejiminin getirdiği yeni vergiler: Emlak, alkol, tütün, sigara kâğıdı, tuz, kibrit, şeker, benzin, barut ve patlayıcılar, oyun kâğıtları, veraset, elektrik ve gaz, eğlence, alım satım, deniz ve demiryolu taşımacılığı ve ithalat. Doğal olarak, tüketim mallarından alınan vergiler devletin bu ürünler üzerindeki tekelinden kaynaklanan dolaylı vergilerdir. 1931'de bir buhran vergisi ve bir denge vergisi getirilir. Ve son olarak eski rejimden miras kalan arazi ve gelir vergileri yeniden düzenlenir.

Kaynak: T. Muhiddin, *Le système fiscal de la République de Turquie et la réforme financière de la loi du 17 février 1925*

Hayvan vergisine gelince, Cumhuriyet Hükümeti önce bunu dört katına çıkarır (1924) ve öşürün kaldırılmasıyla ortaya çıkan açığı tamamlamak için sığırlara da yaygınlaştırır; sonuç olarak bu vergi, 1938'de bütçe gelirlerinin % 19'unu meydana getirir. Bu vergi ekonomik rantabiliteden ötürü *göçebe* hayvan yetiştiriciliğine çok uygundur. Tersine, "kapalı" ve çok az parasallaşmış "bir köy ekonomisi"ne uygulanması, sadece parasal baskıyı arttırmakla ve ipotek, tefecilik gibi borçlanma mekanizmalarını doğurmakla kalmaz, aynı zamanda hayvan ürünlerinin fiyatlarının sabit olmasından, dolayısıyla vergiyi tüketiciye yansıtmanın olanaksız olmasından ötürü, hayvan yetiştiricisinden Devlet'e önemli bir gelir transferi sağlar.

G. Akalın, *Tarımımızın Sosyo-Ekonomik Yapısı. Vergilenme ve Gelişme*, s.101-102.

c) Devlet varidatı: Tahakkuk ve tahsilat (1926-1937)

YIL	%	Arazi vergisinde tahakkuka tahsilat oranı	Hayvanlar vergisinde tahakkuka tahsilat oranı	Kazanç vergisinde tahakkuka tahsilat oranı
1926	75	55,5	92,2	87,4
1931	62,6	22,4	75,9	55,3
1935	63,5	17,5	65,0	39,3

Kaynak: 1937-38 İstatistik Yıllığı, G. Kazgan'dan alıntı,"*Türk* Ekonomisinde 1927-35 Depresyonu". *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Sosyal Sorunları*, s.235.

3. *VERİLEN HİZMET*

a. *Sabit fiyatlarla kişi başına GSMH (1948=100)*

Yıl	GSMH (milyon)	Nüfus (milyon)	GSMH / kişi (TL)
1927	4,663	13,562	343,8
1932	5,340	15,071	354,3
1939	7,777	17,369	447,7
1945	6,228	18,929	329,0
1948	9,153	19,922	459,4
1950	9,659	20,808	464,1

1946 yılına kadar 1 Türk Lirası 0,55, daha sonra 0.35 Amerikan Doları'dır. I. Önder'in *Türkiye'de Kamu Harcamalarının Seyri*'ndeki verilere göre hesaplanmıştır. s.194, 196, 197.

b. GSMH'de brüt yatırım yüzdesi:

Yıl	Y/GSMH
1924	% 8,2
1938	% 11,4

Kaynak: G. Kazgan, adı geçen makale, s.233.

c) 1927 ve 1945 yılları arasında çeşitli mesleklerde meydana gelen değişmeler:

Meslekler	Çalışan nüfus bin olarak		Çalışan nüfusun yüzdesi		1927 bazı=100	
	1927	1945	1927	1945	1927	1945
-Teknik ve serbest meslekler	60	97	0,68	0,86	100	161,6
-1945'te asker dahil memurlar	64	569	0,72	5,0	100	889,0
-Ticaret, işverenler, yüksek dereceli çalışanlar	246	274	2,78	2,41	100	111,3
-Tarım hayvancılık balıkçılık	4190	7360	47,4	64,7	100	175,6
-Taşımacılık ve haberleşme	15	138	0,17	1,22	100	920,0
-Madencilik ve taş ocaklığı	34	50	0,37	0,45	100	141,1
-Zanaatkâr, sanayi işçisi, memurlar	286	557	3,23	4,90	100	159,0
-Kol işçisi	94	30	0,99	0,23	100	31,9
-Hizmetler	117	48	1,32	0,43	100	41,1
-(Asker dahil) kimliği belirlenemeyenler	3853	2246	43,63	19,76	100	58,3

Kaynak: K. Karpat, "Structural change, historical stages of modernization and the role of social groups in turkish politics" *Social Change and politics in Turkey*, s.64'ten 66'ya kadar.

Not: 1936'da, Sanayiyi Teşvik Kanunu'ndan yararlanan 1101 sanayi kuruluşundan 554'ü tek kişilik işletmelerdir.

d) *Bütçe harcamaları milyon TL olarak:*

Harcama kalemleri	1937/38	1947
Borç faizi	58	190,2
Eğitim	15	97,7
Sağlık	8	38,2
Savunma	109	485,3
Kamu çalışmaları	113	89,1
Diğer	-	403,7
Toplam	303	1304,2

Kaynak: Z.Y. Hershlag, A.g.e., s.336.

e) *Yollar ve demiryolları:*

Yıl	Yollar (km)	Demiryolları (km)
1923	18 335 000	3 756 000
1950	47 080 000	7 671 000

Kaynak: ..."Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişmenin 50 Yılı", s.407 ve 412.

f) Okuma - yazma:

Yıl	Okuma-yazma bilmeyenlerin oranı
1927	% 89,4
1935	% 80,7
1945	% 69,8

Kaynak: Statistical Abstract for 1947-50, s.131.

g) *Tarımsal yapı:*

Ülke	Yıl	Faal nüfusta tarımda çalışanlar (%)	Yıl	Kuruluş sayısı	1hektardan az kuruluş yüzdesi	1-5 hektar
ABD	1951	% 17	1950	5338	-	% 13
Danimarka	1950	% 24	1949	207	% 1	% 21
Türkiye	1949	% 72	1952	2528	% 18	% 44
Venezuella	1950	% 40	1950	235	% 6	% 48

Kaynak: U.N. Progress in Land Reform, Fifth Report, s.332-344.

h) *Tüketim harcamalarının kaynaklarına ve yüksek gelir grubuna (201-1000 TL) göre dağılımı:*

	Harcamaların kaynağı (%)	
Harcama grubu	Kendi işletmesinde	Satın alınan
Gıda maddeleri	62,0	38.0
Diğer maddeler	38,3	61.6
Bütün maddeler	52,1	47.9

Kaynak: *Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişmenin 50 Yılı.* s.241.

i) *Liberalleşmenin başlangıcı 1946 ile 1968 yılları arasında toplam cemiyetler içinde dinsel cemiyetlerin yüzdesi:*

Yıl	Cami yapımı için	Toplam dinsel cemiyetler	Ötekiler	Cemiyetler toplamı	%
1946	8	11	3	841	1,3
1950	142	154	12	2 023	7,1
1968	8419	10 730	2 311	27 075	28,4

Kaynak: A. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlü Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, s.133.

KAYNAKÇA*

Eserler

Y. ABADAN ve B. SAVCI: *Türkiye'de Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış* A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1959.
A. AFET İNAN: *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım;* Devlet Kitapları İstanbul, 1971.
F. AHMAD: *The Young Turks;* Oxford Uni. Press, Londra, 1969.
G. AKALIN: *Tarımımızın Sosyo-Ekonomik Yapısı. Vergileme ve Gelişme A.Ü. SBF Yayınları, Ankara, 1975.*
M. AKDAĞ: *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi;* Cem Yay., İstanbul 1974.
Y. AKYÜZ: *Le parti politique unique de la Turquie 1923-1946 et l'éducation politique du peuple;* Publication du Centre Européen Universitaire, Nancy, 1966
G. ARDANT: *L'histoire financière de l'antiquité à nos jours;* Gallimard (Idées), Paris, 1976.
H. ARENDT: *Essai sur la révolution;* Gallimard, (NRF), Paris, 1967.
M. K. ATATÜRK: *Discours du Ghazi Moustafa Kemal,* octobre 1927; Koehler, Leipzig, 1929.
E. AYBARS: *İstiklal Mahkemeleri;* Bilgi Yayınları, Ankara, 1975.
Ö. L. BARKAN: *Türkiye'de Toprak Meselesi.* Gözlem Yay, İstanbul, 1980.
Ş. S. AYDEMİR: *İnkılap ve Kadro;* Bilgi Yayınları, Ankara, 1968.
N. BERKES (yayına hazırlayan): *Turkish nationalism and western civilization;* Selected essays of Ziya Gökalp; *Allen* and Unwin, London, 1959.
N. BERKES: *The development of secularism in Turkey;* Mc Gill Uni. Press, Montreal, 1964.
N. BERKES: *Türkiye İktisat Tarihi;* Gerçek Yay, İstanbul 1972.
M. E. BOZKURT: *Atatürk İhtilali,* İstanbul, 1960.
B. CARRA DE VAUX: *Les penseurs de l'Islam,* Tome V; Geuthner, Paris, 1921-1926.
O. CONKER: *Le redressement économique et l'industrialisation de la nouvelle Turquie;* Sirey, Paris, 1937.
S. DIRKS: *Islam et jeunesse en Turquie d'aujourd'hui;* H. Champion, Paris, 1977.
L. DUMONT: *Homo Hierarchicus;* Gallimard (Tel), Paris, 1979.
E. DURKHEIM: *De la Division du Travail Social;* P.U.F., Paris 1978.
N. ELIAS: *La civilisation des mœurs;* Calmann-Lévy, Le Livre de Poche (Pluriel), Paris, 1977.
E. ENGELHARDT: *La Turquie et le Tanzimat,* 2 cilt; A. Cotillon, Paris, 1882.
J. G. FICHTE: *Discours à la nation allemande;* A Costes, Paris, 1946.
J. G. FICHTE: *L'Etat commercial fermé;* L'Age d'Homme, Lausanne, 1980.
L. J. GORDON: *American relations with Turkey,* 1830-1930. An economic interpretation; Philadelphia, 1932.
G. E. VON GRUNEBAUM: *L'identité culturelle de l'Islam;* Gallimard (NRF), Paris, 1973.
J. P. GUTTON: *La société et les pauvres en Europe,* XVI-XVIII siècles; PUF (SUP), Paris, 1974.
M. HEPER: *Bürokratik Yönetim Geleneği,* O.D.T.Ü. Yay, Ankara, 1974.
J. G. HERDER: *Une autre philosophie de l'histoire;* Aubier-Montaigne (Coll. bi-

* Bir seferlik yollamalar bu kaynakçada yeniden verilmemiştir.

lingue), Paris, 1964.
Z. Y. HERSHLAG: *Turkey: the challenge of growth;* Brill, Leiden, 1968.
Histoire de la République turque, 1923-1934, par la Société pour l'étude de l'histoire turque, Istanbul, 1935.
H. İNALCIK: *The Ottoman Empire;* Weidenfeld & Nicholson, Londra, 1973.
G. JASCHKE: *Yeni Türkiye'de İslâmcılık;* Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.
Y. K. KARAOSMANOĞLU: *Politika'da 45 Yıl;* Bilgi Yayınları; Ankara, 1968.
K. KARPAT: *Turkey's politics. The transition to a multi-party system;* Princeton Uni. Press, New Jersey, 1959.

Ç. KEYDER: *The definition of a peripherial economy: Turkey 1923-1929;* Cambridge Uni. Press /MSH, Cambridge, 1981.
M. F. KÖPRÜLÜ: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu;* Ötüken Yayınları, İstanbul, 1981.
S. LADAS: *The exchange of minorities: Bulgaria, Greece and Turkey;* Mac Millan, New York, 1932.
C. LEFORT: *Eléments d'une critique de la bureaucratie;* Gallimard (Tel), Paris, 1979.
Ş. MARDIN: *The genesis of Young Ottoman tought;* Princeton Uni. Press, New Jersey, 1962.
Ş. MARDIN: *Jön Türklerin siyasi fikirleri;* 1895-1908; İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1964.
H. MELZIG: *İnönü diyor ki;* İstanbul, 1946.
T. MOUHIDDIN: *Le système fiscal de la République de Turquie et la réforme financière de la loi du 17 février 1925;* Rousseau, Paris, 1930.
G. ÖKÇÜN (yayına hazırlayan): *Türkiye İktisat Kongresi*, 1923 İzmir; AÜSBF Yayınları, Ankara, 1971.
I. ÖNDER: *Türkiye'de kamu harcamalarının seyri:* İÜ Yayınları, İstanbul, 1974.
K. POLANYI: *The great transformation. The political and economic origins of our time;* Beacon Press, Boston, 1929.
E. RAMSAUR: *Young Turks. Prelude to the revolution of 1908;* Khayats, Beirut, 1965.
A. RIZA: *La crise de l'Orient, ses causes et ses remèdes:* COUP, Paris, 1907.
W. C. SMITH: *Islam in modern history;* Princeton Uni. Press, New Jersey, 1957.
Y. TEZEL: *Cumhuriyet Döneminin İktisat Tarihi;* Yurt Yayınları, Ankara, 1982.
A. DE TOCQUEVILLE: *L'Ancien Régime et la Révolution;* Gallimard (Idées), Paris, 1979.
A. DE TOCQUEVILLE: *De la démocratie en Amérique;* Gallimard (Idées), Paris, 1968.
F. TÖNNIES: *Communauté et Société;* PUF, Paris, 1944.
E. K. TRIMBERGER: *Revolution from above. Military bureaucrats and development in Japon, Turkey, Egypt and Peru;* Transaction Books, New Jersey, 1978.
M. TUNCAY: *Tek Parti Yönetiminin Kurulması;* Yurt Yayınları, Ankara, 1981.
B. TURNER: *Weber and Islam;* Routledge Kegan and Paul, Boston, 1974.
H. Z. ÜLKEN: *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi;* Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.
M. WEBER: *Economie et Société*, Plon, Paris, 1971.
A. YÜCEKOK: *Türkiye'de örgütlenmiş dinin sosyo-ekonomik tabanı*, 1946-1968; AÜ SBF Yayınları, Ankara, 1971.

* Bazı makaleler ortaklaşa eserlere dahildirler.

*Makaleler**

M. ARKOUN: L'Islam face au développement. *Diogène*, 77, 1972, s. 71-91.

R. BELLAH: "Religious aspects of modernization in Turkey and Japan" *American Journal of Sociology*, 64, 1958, s.1-16.

N. BERKES: "Religious and secular institutions in comparative perspective". *Archives de sociologie des Religions*, 16, 1963, s.73-77.

E. DURKHEIM ve M. MAUSS: "Note sur la notion de Civilisation" *L'Année Sociologique*, 12, 1909-1912, s.46-50.

R. DAVISON: "The advent of the principle of representation in the government of the Ottoman Empire" *Beginnings of modernization in Middle- East: The XIXth century*, yayına hazırlayan W. Polk ve R. Chambres, The Uni. of Chicago Press, Chicago, 1968, s.93-108.

F. GEORGEON: "Les Foyers turcs à l'époque kémaliste (1923-1931)", *Turcica*, 14, 1982.

E. EARLE: "The new Constitution of Turkey" *Political Journal Quarterly*, vol. 40, 1925, s.73-100.

H.A.R. GIBB: "La réaction contre la culture occidentale dans le Proche-Orient" *Cahiers de l'Orient Contemporain*, 23, 1951, s.1-10.

M.HEPER: "Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez Kenar İlişkisi" *Toplum ve Bilim*, 9-10, 1980, s.3-35.

K. KARPAT: "Structural change, historical stages of modernization and the role of social groups in Turkish politics"in *Social change and politics in Turkey. A structural historical analysis*, Brill, Leiden, 1973, s.11-92.

G. KAZGAN: "Türk Ekonomisinde 1927-1935 depresyonu. Kapital birikimi ve örgütleşmeler" *Atatürk Döneminin ekonomik ve sosyal sorunları*, İTİA, İstanbul, 1977, s.231-274.

B. LEWIS: "Le retour de l'Islam" *Débat*, 14, 1981, s.18-38.

B. MANİN: "Saint-Just, la logique de la terreur". *Libre*, 6, 1979, s.165-231.

Ş. MARDİN: "Power, civil society and culture in the Ottoman Empire" *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, s.258-281.

H. MASSIS: "Un accord franco-turc est-il encore possible?" *Revue Hebdomadaire*, 28, 1921, s.194-203.

M. MAUSS: "La nation" *L'Année Sociologique*, 1953-1954, s.7-68.

Ch.A. MICHALET: "Economie et politique chez Saint-Just" in *Actes du Colloque Saint-Just*, Société des Etudes Robespierristes, Paris, 1968, s.151-201.

O. OKYAR: "The concept of etatism" *Economic Journal*, 297, 1965, s.98-111.

I. ORTAYLI: "Osmanlı toprak düzeninin kaynakları", Toplum ve Bilim, 4, 1978.

A. RIZA: Bulletin de France. *Revue Occidentale*, 1891.

A. RIZA: "L'inaction des Jeunes Turcs" *Revue Occidentale*, 1903.

D. RUSTOW: "The modernization of Turkey in historical and comparative perspective"in *Social change and politics in Turkey. A structural historical analysis*, yayına hazırlayan K. Karpat, Brill, Leiden, 1973, s.93-120.

S.J. SHAW: "The XIXth century ottoman tax reforms and revenue system". *International Journal of Middle-East Studies*, 4, 1975, s.421-459.

D. SKIOTIS: "From bandit to pacha: first steps in the rise to powerof Ali of Tepedelen, 1750-1784". *International Journal of Middle-East Studies* 2-3, 1971, s.219-244.

I. SUNAR: "L'anthropologie politique et économique: L'Empire Ottoman et sa transformation". *Annales*, 3-4, 1980, s.551-579.

A.J. SUSSNİTZKI: "Ethnic division of labour"in *The economic history of the Middle-East* 1800-1914, Yayına hazırlayan Ch. Issawi, The Uni of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 114-125.

Z. TOPRAK: "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu." *Atatürk Dōneminin Ekonomik ve Sosyal Sorunları*, İTİA. İstanbul, 1977, s.13-31.

E.K. TRIMBERGER: "A theory of elite revolutions". *Studies in Comparative International Development*, 7, 1972, s.191-207.

Doktora Tezleri

Ö. SEZGİN: La recherche d'une doctrine nouvelle du développement economique. Le mouvement de Kadro en Turquie. Paris 1 Üniversitesi, 1974.

B. YEDİYILDIZ: L'institution du wakf au XVIII. siècle en Turquie. Paris IV Üniversitesi, 1975.

İstatistik Kaynakları

Annuaire statistique pour 1937-38, Ankara, 1939.

La Turquie en chiffres, Ankara, 1937.

Statistical abstract for 1947-50, Ankara, 1951.

T.C. Milli Eğitim 1943-44, 1948-49 Öğretim Yılları, Ankara, 1949.

Türkiye'de Toplumsal ve Ekonomik Gelişmenin 50. Yılı, Ankara, 1973.

U.N. Progress in Land Reform: Fifth Report, New York, 1970.

Belge

Mechveret gazetesi, Organe de la Jeune Turquie, 1895.

Ansiklopedik Kaynak

Encyclopédie de l'Islam, cilt 1, s. 801 (ayan), Brill, Leiden, 1975.

BATILILAŞMA, 18. yüzyılın sonlarından bu yana Türkiye insanının soyut ve somut tüm etkinliklerini belirleyen baskın süreçtir. Başlangıçta Batı'dan devleti ayakta tutabilmek için teknik ithal etmekle sınırlı olan bu süreç bugün toplumun temel dinamiği haline gelmiştir.

GÜNÜMÜZDEKİ işleyişin eksiklik ve aksaklıkları ise başlangıçtaki yaptırımcı iradenin ve bu iradenin aktörleri olan Osmanlı-Türk aydınının tarih ve mirasıyla çok yakından ilgilidir. Devletin bekâsı amacıyla "örümcek kafalı" halka zorla hazmettirilmeye çalışılan Batılı "güzellikler" bu iradenin "düzen" saplantısıyla sınırlıdır.

BATILILAŞMA özünde eskiye ve yeniye yönelik birbirine koşut iki normalizasyon sürecinde somutlaşır: Bir yandan geleneksel farklılıkların gayrimeşruiyeti ve bu farklılıkların eşitlenmesi, ama öte yandan böylelikle temellendirilen demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olan toplumsal çelişkinin gayrimeşru addedilmesi. Devletin toplum üstündeki velâyeti işte burada ortaya çıkmaktadır.

BİR YANDAN onu gerçek bir demokratik işleyişe ulaştıracak çelişki mekanizmasından özürlü, öte yandan ona demokratik çağların yalnızlıklarıyla baş edebilme gücünü verebilecek geleneksel toplumsallıklardan yasaklı, sınırlandırılmış bir toplumun serpilip gelişebilmesi kolay değildir. Demokrasi donanımı böylesine zayıf bir toplumun, bu yüzden, devletin zorbalıklarına karşı kendisini savunabilmesi çok zor olmaktadır. Ve toplum kimi zaman paternalist devlete karşı kendini ifade etme aracı olarak "zor"a başvurmak durumunda kalmaktadır.

Cengiz Aktar



AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975- 539- 037- 5

